

مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي

4

سلسلة الدراسات الحضارية

نظريات الحكم والدولة

دراسة مقارنة بين الفقه الإسلاميّ والقانون الدستوريّ الوضعيّ

محمّد مصطفوي


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع ايمان ابي طالب في كفة ميزان وايمان هذا الخلق
في الكفة الاخرى لرجح ايمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

نظريات الحكم والدولة

نظرّيات الحكم والدّولة

دراسة مقارنة بين الفقه الإسلاميّ
والقانون الدّستوري الوضعيّ

تأليف:

السيّد محمّد مصطفوي

الكتاب: نظريات الحكم والدولة

المؤلّف: محمد مصطفوي

تصحيح النّص: سمير خير الدّين

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن قناعات واتّجاهات
مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of Civilization
for the Development of Islamic thought

بناية الصبّاح . شارع السفارات . بئر حسن . بيروت

هاتف: 01/826233 . فاكس: 01/820378

البريد الالكتروني: info&hadaraweb.com

الموقع: www.hadaraweb.com

الطبعة الثانية

المقدمة

إن الفقه والفكر السياسيّين يمثلان جزءاً مهمّاً من التراث الفقهيّ والفكريّ الذي تركه علماء المسلمين ومفكروهم. وكان الفقه السياسيّ يشكل همّاً إسلامياً عاماً قبل سيطرة الاستعمار وتفتيت الخلافة العثمانية في القرن الثامن عشر الميلادي، ومراجعة المؤلفات الإسلامية السّياسيّة ككتب الدّواوين، والوزراء، والأحكام السّلطانية، والّسير، والأموال، والخراج، والحسبة، لدى علماء السنة والكتب الخراجية، والجهادية، وأحكام الأرض، والولاية والقضاء، والحسبة، وغيرها لدى علماء الشيعة الإمامية والزيدية والإسماعيلية خير دليل على ما نقول.

وأما بعد ذلك فإن الاهتمام بالجانب السياسيّ أخذ طور الصعود تارةً والنزول أخرى لظروف موضوعية، سياسية واجتماعية، فأثار تفتيت الدولة العثمانية حفيظة بعض المفكرين المسلمين، حيث كتب رشيد رضا «الخلافة العظمى» وتحوّل فيه من معارض للحكم العثماني إلى داعية لقيام الخلافة من جديد، كما كان للواقع الاجتماعي التأثير في نتاجات علماء ومفكرين مسلمين في مناطق عدة من العالم الإسلامي، كشبه القارة الهندية، وإيران، ومصر ودول أخرى، فإن نشوء الحركة الإسلامية(إخوان المسلمين) في مصر أدى إلى مساهمات نظرية-عملية عدة في المجال السياسيّ سواء من

خلال شخص المرشد العام الشيخ حسن البنا، أم سائر قادة الإخوان كسيد قطب و عبد القادر عودة وغيرهما.

وأما في إيران، فإنّ الكتابات السياسيّة أخذت طابع الثورة وإعلان العصيان المدنيّ على النظام الشاهنشاهي الحاكم، وأدى إلى إزالة الحكم الملكي وتأسيس الجمهورية الإسلامية على ضوء الفقه الإمامي، كما رافق هذا التغيير في إيران حصول التلاحم مع الطرح الإسلامي في أماكن عدة من العالم الإسلامي، ونشأت أحزاب وجمعيات تبنّت الطرح الإسلامي، وأعطى الجانب الحركي والجهادي طابعاً حماسياً أكثر لهذا الطرح في بعض المناطق مثل أفغانستان، وفلسطين ولبنان فالاحتلال السوفياتي لأفغانستان أوقد جذوة الحماس لدى الشباب المسلم فتبنّوا بمجملهم الطرح الإسلامي، كما أن الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين ولأراضٍ لبنانية أدى إلى قيام المقاومة الإسلامية فيهما وتبنّي الطرح الإسلامي من قبل الكثيرين.

وعلى كل حال، فإنه رغم أهمية الجهود التي بذلت هنا وهناك لدراسة الفكر والفقه الإسلامي السّياسيّ ما نزال في بدايات الطريق، ومن يراجع المضامين السياسيّة للفقه والفكر الإسلامي لايجد ضالته، ويواجه الكثير من القضايا والمسائل التي تحتاج إلى معالجة أو إعادة معالجة.

إن هذه الدراسة التي بين أيديكم هي - بالأساس- محاضرات ألقيت على طلاب السنة الثالثة والرابعة في مرحلة الإجازة - الليسانس- لكل من معهد الرسول الأكرمﷺ العالي للدراسات الإسلامية-بيروت. ومعهد السيدة الزهراءعليها السلام العالي للدراسات الإسلامية - بيروت، للعام الدراسي ١٤٢١ - ١٤٢٢هـ و ١٤٢٢ - ١٤٢٣هـ الموافق للعام الدراسي ٢٠٠٠ و٢٠٠١م.

وأما فصول وأبحاث الكتاب فقد رتبتها في مقدمة، وتمهيد، وفصول ثلاثة، وخاتمة، تطرقت في التمهيد إلى مقدمات ضرورية للبحث، وهي عبارة عن المنهج الذي اعتمدته في هذه الدراسة، التعريف بفقه الدولة، بيان أهميّة الموضوع والحاجة إليه، وتوضيح مفاهيمي حول جملة من المصطلحات المتعلقة بنظريات الحكم والدولة. وأشرت في الفصل الأول إلى النّظريات المفسّرة لأصل نشأة الدولة في الفكر السياسيّ، من خلال مبحثين مستقلين، تعرضت في الأول إلى النظريات العقدية وفي الثاني إلى النظريات غير العقدية.

وتناولت في الفصل الثاني، أركان الدولة، أشكالها، ومهمّاتها من منظور إسلاميّ من خلال عقد مباحث ثلاثة؛ ففي المبحث الأول، أشرت إلى الأركان الأربعة للدولة في القانون الدستوري (الشعب، الأرض، السلطة، السيادة) مؤكداً على المفهوم الإسلامي لهذه الأركان، وأضفت ركناً خامساً وهو الركن المعنوي لتصبح الأركان خمسة من منظور إسلاميّ. وفي المبحث الثاني، أشرت إلى أشكال الدولة في الفكر الفلسفي وفي القانون الدستوري والإداري مذيّلاً المطالب بالتوجه الإسلامي، وفي المبحث الثالث والأخير من الفصل الثاني شرحت وظائف الدولة القانونية والدينية.

كما تناولت في الفصل الثالث - وهو الفصل الأساس من الكتاب -نظريّات الحكم من منظور إسلامي، حاصراً النظريات الإسلامية الكبرى بنظريات ثلاث:

نظرية ولاية أهل الحلّ والعقد، ونظرية ولاية الأمة، ونظرية ولاية الفقيه، وختمت الدراسة بخاتمة تضمنت التأكيد على أهمية مواصلة الدراسة من قبل الباحثين والمختصين في هذا المجال.

وأخيراً، أرى من واجبي أن أخصّ بالشكر كل من كان له دور

في أن ترى هذه الدراسة النور، وتصبح في متناول الجميع، إدارة معهد الرسول الأكرم للدراسات الإسلامية، والمجمّع العلميّ للتربية والثقافة المعاصرة، متمثلاً بفضيلة الأخ الشيخ نجف علي الميرزائي، الإدارة التعليميّة في معهد الرسول الأكرم ﷺ للدراسات الإسلامية، ممثلاً بالأخ الفاضل الشيخ حسن الهادي، طلاب السنة الثالثة والرابعة في معهد الرسول، طالبات السنة الرابعة في معهد السيدة الزهراء عليها السلام للدراسات الإسلامية، أمين مكتبة معهد الرسول الأكرم ﷺ الأخ الطالب خضر مروّة. وأودّ تخصيص الشكر للزملاء الأساتذة الذين راجعوا المخطوطة وأمدوني بملاحظات قيّمة لتحسينها، لاسيّما الإخوة: الشيخ محمد حسن زراقط، مدير تحرير مجلة الحياة الطيبة ومدرّس مادة الأصول وعلم الكلام في المعهد، والشيخ علي حجازي مدرّس الفقه والأصول في المعهد، والدكتور حسن جابر أستاذ في الجامعة اللبنانية، وأشكر مسؤول الحاسوب في كل من معهد الرسول الأكرم ﷺ الأخ وسام قاسم، ومسؤول الحاسوب في مركز التخطيط والمناهج لمعهدي الرسول الأكرم ﷺ والسيدة الزهراء عليها السلام الأخ عبد الرحمن جاسم، والمخرجين الكريمين الحاج حسين موسى والحاج أحمد المقداد، وقد ساعدتني في إنجاز هذه الدراسة زوجتي، إلى هؤلاء جميعهم أقدم أعمق الامتنان، وأنا مسؤول عن كل خطأ وتقصير.

محمد مصطفوي

بيروت في ١٠ جمادى الأول ١٤٢٣هـ

الموافق لـ ١٩/ ٧/ ٢٠٠٢م

تمهيد عامّ

* منهج البحث
* تعريف فقه الدّولة
* الحاجة إلى دراسَة فقه الدّولة
* تعريفات عامّة



تمهيد

قبل الدخول في مباحث «فقه الدّولة»، ينبغي التّمهيد لذلك ببيان بعض المقدّمات المتّصلة بالبحث، وهي: منهج البحث، والتعريف بـ«فقه الدّولة»، وبيان أهميّة الموضوع، والحاجة إلى دراسته، وتوضيح مفاهيميّ حول جملة من المصطلحات المتعلّقة بنظريّات الدّولة والحكم السياسيّ.

١- كلمة في المنهج، وبيان المقصود من فقه الدّولة

١-١- منهج البحث

سوف نسعى في بحثنا لمراعاة الأمور التالية:

أولاً: لا يعنينا أن نحشد طائفة من المعلومات الفقهيّة والقانونيّة والسياسيّة أكثر من أن نرسم طريقة بحث علميّة صحيحة، نستطيع من خلالها الوقوف على مبتنيات الأفكار ومبادئ وأسس النظريّات السياسيّة والفقهيّة.

ثانياً: سوف نعتمد في عرض الموضوع وترتيب أبوابه منهج المقارنة والموازنة، وهي تتطلب منّا صورتين:

الأولى: مقارنة داخل المدارس الفقهيّة الإسلاميّة لاختيار أصحّ الآراء وأقواها.

الثانية: مقارنة خارجية، أي بين الشريعة الإسلاميّة والمدارس الوضعية السياسيّة والفلسفية، لمعرفة خصائصها ومميّزاتها.

ثالثاً: سوف نسلك في ترتيب الأبحاث التراتبية المنطقية التالية، حيث نقدّم ما هو الأعمّ، أو ما يعتبر من الأساسيّات فنبني عليها الأبحاث الأخرى الأكثر تفصيلاً وتشعّباً.

رابعاً: سوف نسعى ـ قدر المستطاع ـ للرجوع في إعداد البحث وجمع المادّة العلميّة إلى المصادر والمراجع المعتبرة في مجال الفقه والقانون والسياسة، إضافة إلى الاهتمام بآخر الدراسات الناجزة حول الموضوعات المبحوث عنها في هذه الدراسة.

خامساً: نستهدف من خلال هذه الدّراسة، الِإطلاع على مواقف علماء ومفكِّري المسلمين، حول قضايا الدّولة ونظريّات الحكم، مقارنة بالقانون الوضعي، ونظريّات الحكم في الفكر السياسيّ والفلسفيّ المعاصر. كما نسعى للوصول إلى صورة واضحة المعالم للدولة والحكم، في الفكر والفقه الإسلاميّن.

١-٢- التعريف بفقه الدّولة

لبيان مفهوم فقه الدّولة من جهة، ولتوضيح المقصود من هذا المصطلح في بحثنا، سوف نذكر المعنى التركيبيّ، والمعنى المقصود به، في هذه الدراسة.

١-٢-١- التعريف التركيبيّ لفقه الدّولة

أمّا تعريف فقه الدّولة، باعتباره مركباً إضافياً، مكوناً من كلمتين: فقه، ودولة، فيستلزم منا بيان المقصود من جزأي هذا المركّب، الذي أضيفت إحدى كلمتيه إلى الأخرى.

فالفقه، في اللّغة له معنيان:

الأول: مطلق الفهم، يقال فلان يفقه الخير والشر، أي يفهمه.

الثاني: فهم مراد المتكلم من كلامه، أي الفهم الدقيق. قال ـ تعالى ـ: ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي ﴿٢٧﴾ يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾[١]. أي يفهمون المقصود من كلامي.

أمّا الفقه في الاصطلاح: فإنّه كان يطلق في البداية على العلم بالقواعد الشرعيّة بجميع أنواعها، اعتقاديّة كانت أم أخلاقيّة أم عمليّة[٢]. إلّا أنه غلب استعمال الفقه فيما بعد على العلم بالأحكام الشرعيّة لأهميتها.

إنّ الغلبة من جهة، وتمايز العلوم والمعارف عن بعضها من جهة أخرى أدّتا إلى تضييق دائرة الفقه، فأصبح مختصّاً بجزء من أجزائه وهي «القواعد العمليّة» فقط. من هنا، عرّف الفقه في الاصطلاح بأنه: «العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلتها التفصيليّة»[٣]. وللمعنيين اللغويّ والاِصطلاحيّ مفهوم واضح في المركّب الإضافي.

أمّا الدّولة، ففي اللّغة: الدَّوْلة والدُّولة (بالفتح والضم): العقبة في المال والحرب سواء. يقال: صار الفيء دولة بينهم يتداولونه مرة لهذا ومرة لهذا... والدّولة الفعل والاِنتقال من حال إلى حال[٤].

وقد ورد استعمال «الدّولة» في مفهوم، صالح للإطلاق على

---

(١) طه/ ٢٧.

(٢) مدكور (محمد سلام): **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، جامعة الكويت، ١٩٧٣، ص ٢٣.

(٣) زين الدين (حسن): **معالم الدين وملاذ المجتهدين**، طبعة عبد الرحيم، ص ٢٢.

(٤) ابن منظور (محمّد بن مكرم: ت: ٧٣٢ هـ): **لسان العرب**، ج ١١، دار صادر، بيروت، ص ٢٥٢.

المعاني المتأخّرة لها أيضاً في الكتاب، الكريم ونصوص الأئمة والتاريخ الإسلامي، ففي القرآن الكريم، جاءت كلمة «الدّولة» في سورة الحشر في قوله ـ تعالى ـ: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾[1]. أي لئلا يتداوله الأغنياء بينهم.

ووردت هذه اللفظة في كلام الإمام عليّ عليه السلام، حول حقوق الراعي والرعيّة، عند قوله عليه السلام: «فإذا أدّت الرعيّة إلى الوالي حقّه... طمع في بقاء الدّولة»[2].

كما وردت في عهد الإمام عليّ عليه السلام إلى عامله على مصر «مالك بن الأشتر النخعي»، حينما قال: «(يا مالك) إنّي قد وجّهتك إلى بلاد قد جرت عليها دول قبلك»[3].

وجاءت هذه الكلمة في خطبة الحسن بن عليّ عليه السلام في الكوفة أمام معاوية، في قوله: «أيّها الناس ... فإن الله قد هداكم بأولنا وحقن دماءكم بآخرنا، وأن لهذا الأمر مدة والدنيا دُول ...»[4].

كما نجد ورود الاستعمال التاريخي لهذه الكلمة لدى الحكّام المسلمين، بدءاً من مؤسس الدّولة العباسيّة أبي العباس السفّاح في مسجد الكوفة[5]، بعد سقوط الأمويّين حتىّ العصور المتأخّرة.

---

(١) الحشر/ ٧.

(٢) الإمام علي بن أبي طالب (ت ٤٠ هـ): **نهج البلاغة**، **الخطبة ٢١٦-٩**.

(٣) نهج البلاغة، ٥٣-٥.

(٤) الطبري (ابن جرير): **تاريخ الطبريّ**، ج ٣، ط. مؤسسة عزّ الدين، بيروت، ص ٤٨.

(٥) **يقول السفّاح - بعد الإشارة إلى أن الخلافة حقّ شرعيّ لأسرته -: «يا أهل** الكوفة، أنتم محل محبتّنا ومنزل مودّتنا، أنتم الذين لم تتغيّروا عن ذلك، ... حتى أدركتم زماننا وأتاكم الله بدولتنا ...».
الطبري: نفس المصدر، ص ٤١٢، ورد في: د. سمير عاليه: **نظام الدّولة والقضاء والعرف في الإسلام**، المؤسسة الجامعية، ١٩٩٧، ص ٢٣.

ومفهوم «الدّولة» في النتاجات الأخيرة للمفكّرين المسلمين عبارة عن «المظهر الأعلى للوحدة السياسيّة التي توجد بين جماعة من الناس»[(١)]، وترتكز على «الوحدة الفكرية»، «ومن طبيعة الدّولة الفكريّة أنّها تحمل رسالة فكريّة ولا تعترف لنفسها بحدود إلّا حدود ذلك الفكر»[(٢)].

والدّولة في القانون الدستوريّ الحديث، حسب «أندرو فنسنت» هي «أحد أبسط، ولكن أكثر الأسئلة إثارة للحيرة يمكن أن يطرح في علم السياسة »[(٣)]. من هنا، فإن «أول شيء ينبغي أن يقال عن الدّولة الحديثة هو أنّها لا توجد ولم يسبق أن وجدت من قبل. ما وجد تاريخيّاً هو عدد هائل من الدول الحديثة ذات البنيات المتنّوعة للغاية»[(٤)].

إلّا أنّ كلمة دولة «state» تنحدر من أصل لاتينيّ ومشتقّة من «stave» والتي تعني: «أن يقوم»، وعلى وجه الخصوص فهي مشتقة من «status» بمعنى (موقف أو وضع أو ظرف)»[(٥)].

وهي كلمة حديثة نسبيّاً لدى الأوروبيين، استخدمت في عصر النهضة في القرن السابع عشر للدلالة على ذلك الإطار المنظّم للسلطة السياسيّة.

ويبدو أن مكيافيلي (١٤٦٩ ـ ١٥٢٧) هو أولّ من استخدم

---

(١) الصدر (محمد باقر): **سلسلة الإسلام يقود الحياة**، المطبوع ضمن: شبلي الملاط؛ تجديد الفكر الإسلامي، تحت عنوان: أصول الدستور الإسلامي، دار النهار، ١٩٩٨، ص٣٩.

(٢) نفس المرجع، ص ٤٠.

(٣) اندروفنسنت: **نظريات الدّولة**، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٧، ص ١٣.

(٤) Lubasz: The Development of the Modern State.
ورد في : أندرو فنسنت: مرجع سابق، ص ٢١.

(٥) المرجع نفسه، ص ٣٤.

كلمة الدّولة بالمعنى الحديث في كتابه «الأمير» (١٥١٥م)[١].

وقام علماء القانون الدستوريّ بإعطاء تعريفات عدة للدولة، منها، أنّ «الدّولة هي مجتمع منظّم قائم على أرض محدّدة، يستأثر بسلطة إصدار القواعد القانونّية ومعاقبة مخالفتها»[٢].

وعليه، فإنّ المفهوم التركيبيّ لفقه الدّولة يتفاوت، حسب المعنى المراد من جزأيّ المركّب، فإن كان المراد من الفقه، المعنى اللغوي، والمراد بالدّولة معناها اللغوي أيضاً، فليس للمركّب الإضافي أيّ معنى مفهوم، في التركيب الإضافّي. وإن كان المراد من الفقه هو المعنى اللغويّ، والمراد بالدّولة معناها الحديث، فيكون المراد، حينئذ، من التركيب الإضافّي: «الأبحاث التي تدور حول فهم الدّولة» ويشتمل على الدراسة المفاهيميّة وبيان مقوّمات وخصائص ومواصفات الدّولة.

وأمّا إذا كان المراد من الفقه «المعنى الاصطلاحيّ»، والمراد من الدّولة معناها الحديث، فيكون المقصود من المركب الإضافيّ، حينئذ: الأبحاث التي تحدّد تصوّر الإسلام ورؤيته للدولة من خلال المصادر الشرعيّة المتوفرة لدينا، وعندئذ يشتمل على بيان المبادئ، والأسس العامة، والمواصفات الخاصّة التي يرتكز عليها بناء الدّولة في الفكر والفقه الإسلاميّن.

١-٢-٢- المقصود من فقه الدّولة

وأمّا نحن في هذه الدراسة فلا نقصد من فقه الدّولة الأبحاث

---

(١) راجع: شكر (د.زهير): **الوسيط في القانون الدستوري**، ج ١، مجد، بيروت، ١٩٩٤، ص١٨.

(٢) اندروهوريو: **القانون الدستوري والمؤسسات السياسيّة** (بالفرنسية)، نقلاً عن: الغزال (د. إسماعيل): **القانون الدستوري والنظم السياسيّة**، مجد، ط٤، بيروت ١٩٨٩، ص ٥٠.

التقليدية المطروحة حول الدّولة في الفقه الدستوري فحسب، بل نقصد المعنى الأعَم؛ لأنّ الدّولة وشؤونها حسب استعمالات فقهاء المسلمين تتناول جميع القضايا والمسائل المتّصلة بالشأن العام (وما يعبّر عنه في المصطلح القانونيّ بالقانون العام) لأنّها تشمل «علاقة الفرد بالدّولة، أو علاقة الحاكم بالمحكوم، أو الراعي بالرعيّة، أو السلطة بالشعب، وهو ما ينظّمه في عصرنا «الفقه الدستوريّ» و«الماليّ» و«الإداريّ» و«الدوليّ» وهذا ما نعنيه باسم: الفقه السياسيّ أي السياسة الشرعيّة [أو فقه الدّولة]، وقد تناوله فقهاؤنا على اختلاف مذاهبهم واتجاهاتهم ضمن أبواب الفقه العام ...»[1].

إلا أنّنا سوف نركّز بالدرجة الأولى على نظريّات الحكم، وشؤون الإدارة والسلطة من خلال المدارس السياسيّة المختلفة سيما على ضوء الفكر والفقه الإسلاميين.

وقد تناول بعض الفقهاء والكتّاب المسلمين مواضيع فقه الدّولة تحت عنوان «الخلافة» أو «الإمامة» كما أن «الأحكام السلطانيّة» هي المصطلح التقليديّ لفقهاء السنة للتعبير عن فقه الدّولة، وشاع لدى المتأخّرين مصطلح «الفقه السياسيّ».

---

(١) القرضاوي (د. يوسف): **السياسة الشرعيّة**، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٩٨، ص ١٥.

٢- بيان الأهمّية والحاجة إلى دراسة فقه الدّولة

إنـّنا نرى أنّ فقه الدّولة، أو الفقه السياسيّ لم يأخذ حقّه في البحث والتعميق والاجتهاد، كما أخذ سائر أنواع الفقه الأخرى، مثل فقه العبادات، وفقه المعاملات، وفقه الأحوال الشخصيّة وغيرها.

والسبب في ذلك حسب «السنهوريّ» يرجع إلى قيام حكومات مستبدّة متعاقبة في الإسلام، كانت مهمّتها إخماد أيّ حركة فقهيّة تقيم أصول الحكم على أسس من الحريّة السياسيّة والحقوق العامّة الديموقراطيّة [هذا على مستوى القانون العام]، أمّا القانون الخاصّ في الفقه الإسلاميّ فقد تقدّم تقدّماً كبيراً، لأن الحكومة المستبدّة لم يكن يضيرها تقدّمه[١].

من هنا، فإنّ «الفقه الإسلاميّ -في ميدان القانون العام- لا يزال في دور الطفولة»[٢]. ويحتاج إلى مزيد من البحث، والتحقيق، والتمحيص، بل والاجتهاد والتنظير، قياساً بالقانون العامّ الوضعيّ الذي توسّع بشكل مطردّ، وتشعّبت منه اختصاصات عدّة، كالقانون الدستوريّ، والقانون الإداريّ، والقانون الدوليّ العام، وغير ذلك. إلّا أنّ هذه المهمّة، في مجال القانون العام الإسلامي، مهمة صعبة،

---

(١) السنهوريّ (د.عبد الرزّاق): **مصادر الحقّ في الفقه الإسلاميّ**، منشورات محمد الداية، بيروت، ص٤٦.

(٢) السنهوريّ (د.عبد الرزّاق): **الخلافة**، ص ٢١. ورد في: البياتي (د. منير حميد): **النظام السياسيّ الإسلاميّ**، دار البشير، عمان، الأردن، ط ٢، ١٩٩٤، ص ١١.

لأسباب عدة راجعة إلى المنهج، والسوابق، أي قلّة الدراسات الناجزة في هذا المجال .

وممّا يزيد من صعوبة البحث حول القانون العام في الفقه الإسلاميّ ـ إضافة إلى قلة الاهتمام النسبيّ قياساً بسائر أبواب الفقه وضآلة الدراسات السابقة والجادّة في هذا المجال ـ أنّ موضوعاته مبعثرة في ثنايا علوم متشّعبة كعلم الكلام، والتاريخ، والسِّيرَ، والفقه وأصوله، والحديث وشروحه، والتفسير، وما إلى ذلك من علوم، فضلاً عن أن الباحث لا يجد ضالّته في أبواب معينة من تلك العلوم، بل يجدها مبعثرة في ثنايا ذلك العلم كله. فمثلاً: في الفقه الإسلاميّ الإماميّ نجد البحث حول الحكم، والولاية، والسلطة في كتب عدة، مثل: الوصيّة[1]، والجهاد[2] والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[3]، والقضاء[4]، والبيع[5]،

---

(١) أنظر: المفيد (محمّد بن نعمان البغدادي: ت ٤٣٣ هـ): **المقنعة**، كتاب الوصّية. والطوسّي (محمّد بن الحسن: ت ٤٦٠ هـ): **النهاية**، كتاب الوصية. وابن إدريس (محمد بن أحمد: ت ٥٩٨هـ): السرائر، كتاب الوصية.

(٢) أنظر: سلّارالديلميّ (حمزة بن عبد العزيز: ت ٩٦٤ هـ): **المراسم العلويّة**، كتاب الجهاد. والطوسيّ: المرجع السابق، كتاب الجهاد. والعلّامة الحليّ (الحسن ابن المطّهر: ت ٧٧١ هـ): قواعد الأحكام، باب الجهاد. والحلّي (ابن فهد: ت ٨٤١ هـ): المهذّب البارع، الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(٣) أنظر: النجفيّ (محمد حسن: ت ١٢٦٦ هـ): **جواهر الكلام**، ج ٢١، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(٤) أنظر: الشهيد الثانيّ (زين الدين العامليّ) : **مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام**، كتاب القضاء والأنصاريّ (مرتضى: ت ١٢٨١ هـ): **كتاب القضاء**.

(٥) أنظر: الأنصاري (مرتضى): **المكاسب**، ص ١٥٣-١٥٥. والخراسانيّ (ملا محمد كاظم ت: ١٣٢٩هـ): **حاشية على المكاسب**، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، ١٤٠٦ هـ، **كتاب البيع**. والإمام الخمينيّ: كتاب البيع، مطبعة الآداب، النجف، ١٣٩١ هـ، ص ٤١٦-٤١٧.

والحسبة[1]، والصلاة[2]، وغيرها من أبواب وكتب فقهيّة.

وفي الفقه الإسلامي السنّي (المذاهب الأربعة) قد يجد الباحث مبدأ دستورياً في كتاب القضاء، ثم يجد الآخر في كتاب الإمارة، ويجد غيره في كتب السِّيَر، وآخر في كتاب الحدود، أو الفيء أو النكاح، والطلاق[3]. مما يجعل البحث شاقاً ويتطلب المزيد من الجهد والتحقيق.

ثمّ إنّ تبيين النظام السياسيّ الإسلاميّ وقدرته على إعطاء الحلول الناجعة للمشاكل التشريعيّة والإداريّة، ومواكبته لتطوّرات الحياة السريعة يتطّلب الدراسة المعاصرة لفقه الدّولة من خلال الأسس والمبادئ التشريعيّة العامّة والنّصوص الخاصّة التيّ تعالج قضيّة الحكم والسلطة ومسائل الشأن العامّ. سيّما لو أخذنا بالحسبان أنّ الدّولة هي الشرط الأساس للحضارة ولتجسيد القيم الإنسانّية والإيمانّية وحسب تعبير ـ أندرو فنسنت ـ إنَّ الصراع حول الدّولة لم يلغ. بطرق متعددة الدّولة هي خطر مثلما هي تمجيد أو مباركة. لأنّها تملك إمكانّية وقابلية للتدمير الرهيب والمريع كما هي قادرة على البناء والحياة. لذلك من الأهمّية بمكان أن يكون لدينا إدراك نظريّ للدولة ومؤسّساتها.

---

(١) أنظر: الشهيد الأول (محمد بن مكي: ت ٧٨٦ هـ): **الدروس الشرعيّة**، باب الحسبة.

(٢) أنظر: الكركيّ (علي بن عبد العال ت: ٩٤٠هـ.): **رسائل المحقق الكركيّ**، رسالة في صلاة الجمعة. والبروجردي (محمّد حسين الطباطبائي): البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر، تحرير: حسين علي المنتظري.

(٣) راجع: المودودي (أبو الأعلى): **نحو الدستور الإسلاميّ**، المطبعة السلفيّة، ص ٢٦. والبياتيّ (د.منير): مرجع سابق، ص ١٣-١٤.

٣- تعريفات عامّة

وقبل الدخول في صلب الموضوع، ينبغي أن نحدّد تصوّرنا حول بعض المصطلحات الأكثر استعمالاً وشيوعاً في الفقه السياسي، وفيما يلي بيان مفاهيميّ حول جملة من المصطلحات المتعلّقة بمسألتي الحكم والدّولة:

٣-١- الدّولة

قد سبق أن بيّنا مفهوم الدّولة لغويّاً واصطلاحيّاً. إلّا أنّه ينبغي أن نشير هنا إلى أنّ الدّولة (state) الحديثة –حسب المادّة الأولى من الاتفاقيّة الخاصّة بحقوق الدول التي عقدتها الدول الأميركية في مونيفيديو سنة ١٩٣٣– يجب أن تتوفّر فيها الأركان التالية:

١ ـ شعب الدّولة؛ ٢ ـ إقليم الدّولة؛ ٣ ـ سلطة الدّولة؛ ٤ ـ سيادة الدّولة؛

يتمّثل شعب الدّولة في الأفراد الذّين يشكلّون سكّان الدّولة. وإقليم الدّولة عبارة عن الأرض التي يعيش الشعب فوقها. وسلطة الدّولة هي التنظيم السياسيّ الذي يخضع له الشعب، ويطبق على إقليم الدّولة. وأخيراً تتجلّى سيادة الدّولة في نفاذ حكمها وسلطانها في الداخل، واستقلالها الكامل عن الخارج[١]. وتختلف المدارس

(١) راجع: ربّاط (د. أدمون): **الوسيط في القانون الدستوريّ العام**، ج ٢، الدّولة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧١، ص ١٩-٢٠. وعاليه (د. سمير): **نظريّة الدّولة وآدابها في الإسلام**، مجد، بيروت، ١٩٨٨، ص ٣١-٣٢.

السياسيّة في تحديد أركان الدّولة، نتيجة الاختلاف في الأسس والمبادئ التي تعتمد عليها هذه المدارس.

والدّول قد تتحالف مع بعضها فإن كانت للولايات الفرعية فيها بعض استقلال مركزي تسمّى اتحاداً (Federation) أمّا الدول إذا كانت مستقلّة بسيادتها كسائر دول العالم لكنّها تتمركز عند عاصمة بكيان عضوي ذي سلطة محدودة وقعها مباشر على المواطنين كافة فذلك إِئتلاف دوليّ (Confederation) أو مجموعة دولية[١].

٣-٢- الحكومة

إنّ الحكومة (Government) تمثّل التنظيم السياسيّ للدّولة، والأداة التي تمارس الدّولة من خلالها سيادتها على الشعب وعلى إقليم معيّن. وعلى هذا الأساس فإنّ الحكومة جزء من الدّولة والعلاقة بينها وبين الدّولة هي علاقة الأصل مع أحد فروعه، ولوازمه. الدّولة هي صاحبة السلطة ومالكتها، والحكومة هي التي تمارس السلطة بالنيابة عن الدّولة[٢].

ويمكن أن يفهم من الحكومة معان أخرى فهي يمكن أن تشير إلى الشخص أو الأشخاص الذين يقومون «بالقيادة» الفعليّة كما يمكن أن تكون بمعنى المناصب أو الوظائف الحكوميّة المسؤولة عن ضمان تطبيق القوانين المعلنة. كما يمكن أن ينظر إلى الحكومة كجسد أو بناء يحدد السياسة ويعلن وينفذ القانون[٣].

---

(١) راجع: الترابي (د. حسن): **المصطلحات السياسيّة في الإسلام**، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٠ م، ص ٣٣.

(٢) راجع: بسيوني (د. عبد الغني): **نظريّة الدولة في الإسلام**، الدار الجامعية، بيروت، ١٩٨٦م، ص ٣٩-٤٠.

(٣) راجع: أندرو فنسنت: مرجع سابق، ص ٥٠-٥١. وهلال (د. علي الدين): **مدخل في النظم السياسيّة المقارنة**، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، د.ت، ص ٤٩.

إلا أنّ الحكومة في المفهوم الفقهيّ الإسلاميّ مستوحاة أساساً من بعض الآيات القرآنية التي تدلّ على الحكم والحاكميّة مثل قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[1] ـ وقوله ـ تعالى ـ: ﴿فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ﴾[2] وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ﴾[3] وقوله ـ تعالى ـ: ﴿يَـٰيَحْيَىٰ خُذِ ٱلْكِتَـٰبَ بِقُوَّةٍ وَءَاتَيْنَـٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا﴾[4]. وغيرها من الآيات التي لا يقتصر مدلولها على الحكم بمعنى فصل الخصومة. وكذلك ما ورد في السنّة، سيمّا فعل النبيّ ﷺ وإقامته للحكم الإسلامي في المدينة، حيث إنه ﷺ باشر بإقامة الدّولة الإسلاميّة وممارسة الحكم على ضوء الشرع الإسلامي. كما أنّ الحاكم الإسلاميّ هو المصطلح الأكثر شيوعاً في التراث الإسلامي للتعبير عن السلطة السياسيّة والحاكمة.

ويقول بعضهم إنّ كلمة «الأمر» هو التعبير المستعمل في صدر الإسلام عن الحكم[5] ... وقد وردت هذه الكلمة في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[6].

٣-٣- نظام الحكم

كلمة «النظام» (System) بمفهومه العلميّ مصطلح حديث، وظهرت أولى المفاهيم المتعلّقة بالنظريّة العامّة للنّظم بعد الحرب

---

(١) الأنعام/ ٥٧، ويوسف/ ٤٠ و ٦٧.
(٢) المائدة/ ٤٢.
(٣) المائدة/ ٤٩.
(٤) مريم/ ١٢.
(٥) عالية (د. سمير): **نظام الدّولة والقضاء والعرف في الإسلام** (م.س.)، ص ٣١.
(٦) الشورى/ ٣٨.

العالميّة الثانية[1]، وإن كان مصطلح «النظام» المرتبط بمحاولات تصنيفيّة للنظم السياسيّة انطلقت في أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر[2]، ولدى المسلمين كمحاولة تصنيفية ترجع سابقتها إلى أكثر من ذلك حيث نجد هذه المحاولة لدى «ابن خلدون» وغيره من المهتمين بالاجتماع السياسيّ.

والنظام بمفهومه التصنيفيّ للنظم السياسيّة الحديثة يستند إلى مفاهيم عدّة كالنمو الاجتماعيّ أو التنمية الاجتماعية (Development)، والتمييز بين مجتمعات تقليديّة (Traditional) ومجتمعات حديثة (Modern)، أو مجتمعات متخلّفة (Undeveloped) ومجتمعات متقدمة (Developed) أو مجتمعات زراعيّة ومجتمعات صناعيّة.

وهناك تصنيفات تميّز بين الديمقراطيّة والاستبداد، أو بين الملكيّة والنظام الجمهوريّ أو بين النظم السياسيّة الغربية من ناحية والاستبداد الشرقيّ (Oriental despotism) من ناحية أخرى، أو التمييز بين الأنظمة الشموليّة (Totalitarianism) والديمقراطيّة أو كما يعبّر عنه، بأسلوب آخر في بعض الأحيان، بين نظام الحزب الواحد، ونظام تعدّد الأحزاب، ويمكن أيضاً التمييز بين النظم السياسيّة في الدول المتقدّمة، وقرينتها في الدول المتخلّفة أو النامية، وذلك التمييز يحدث غالباً في ضوء عدم الاستقرار الذي يميّز النظم السياسيّة في الدول المتخلفة إذا ما قورنت بالدول المتقدمة[3].

---

(١) حيث أصدر عالم الرياضيات الأميركي «فاينر» في عام ١٩٤٨ كتاباً بعنوان «**السيبرنتيك أو الإدارة والعلاقة في الجسم الحي والآلة**» تناول فيها بعض المفاهيم الخاصة بالنظام. أنظر: شمس الدين (شمس الدين عبد الله): **النظريّة العامة للنظم**، مجلة المعرفة، العدد ٤٣٤، تشرين الثاني ١٩٩٩.

(٢) راجع: عودة (د. محمود): **أسس علم الاجتماع**، دار النهضة العربية، بيروت، ص ٢٣٨، و ٢٤٨.

كما أنّه قد يطلق في الفقه والفكر الإسلاميّين مصطلح الخلافة، أو الإمامة، أو ولاية الفقيه العامّة، أو ولاية الأمّة على نفسها، ويراد به نظام الحكم المعتمد على نظريّة الخلافة، أو الإمامة، أو نظريّة ولاية الفقيه العامّة، أو نظريّة ولاية الأمّة على نفسها.

٣-٤- السلطة

إنّ مفهوم السلطة (Authority) كركن من أركان الدّولة الحديثة مرتبط بمفاهيم أخرى، مثل فكرة «الإلزام» (Obligation) بالنسبة إلى الخاضعين للسلطة، ومفهوم «الشرعيّة» (Legitimacy) حيث إنّ السلطة الشرعيّة هي تلك السلطة التي يعترف بها أنّها مشروعة أو مبرّرة من طرف أولئك الذين تطبّق عليهم[(١)].

كما أنّها ترتبط بمفاهيم مثل مفهوم القوّة (Power) والنفوذ (Influence) والعنف (Force violence) في دراسة الظاهرة السياسيّة أو النظام السياسيّ من رؤية سوسيولوجيّة[(٢)].

من هنا، فإنّ الفقه الدستوريّ يذكر عدّة مميّزات أو خصائص للسلطة، وهي التالية[(٣)]:

١- عموميّة سلطة الدّولة، وشمولها لجميع نواحي النشاط البشري في الدّولة.

٢- أصالة السلطة، ودوامها، واستمرارها في الدّولة.

---

(٣) راجع: عودة (د. محمود): مرجع سابق، ص ٢٣٨-٢٤٩. وشكر (د. زهير): مرجع سابق، ص٤٨ وما بعدها.

(١) راجع: اندرو فنسنت: مرجع سابق، ص ٦٠-٦٢.

(٢) أنظر: عودة (د. محمود): مرجع سابق، ص ٢٣٧-٢٣٨.

(٣) يراجع في ذلك: بسيوني (د. عبد الغني): **نظريّة الدّولة في الإسلام** (مرجع سابق)، ص ٤٠. وعاليه (د. سمير): **نظام الدّولة والقضاء...** (مرجع سابق) ص ٤٥.

٣- حكر استخدام العنف (القوّة العسكريّة الشرعيّة) للدولة.

٤- قصر اشتراع القوانين، وتنفيذها، وتوقيع الجزاء بالدّولة.

والسلطة تعني تجمّع كلّ هذه الصلاحيّات في الدّولة، وانفرادها بتلك الصلاحيات.

وكما هو واضح فإن السلطة بهذا المفهوم الواسع لا ينسجم مع بعض الاتجاهات الفكريّة والكلاميّة والفقهيّة الإسلاميّة، سيّما بالنظر إلى موضوع سنّ وتشريع القوانين، حيث إنّها- أساساً- حسب التوجّه الإسلاميّ العامّ حقّ إلهيّ يراعى فيها الضوابط المرعيّة في الفقه الإسلاميّ لصيانة هذا الحق[1].

٣-٥- السيادة

السيادة في القانون الدستوريّ تعني أنّ سلطة الدّولة سلطة عليا لا يسمو عليها شيء ولا تخضع لأحد[2]. إنّ مفهوم الدّولة يفترض وجود تنظيم سياسيّ، أي وجود حكّام لديهم المقدرة الدائمة على الأمر، وعلى فرض الخضوع-الطاعة- على المواطنين[3].

تتجلّى سيادة الدّولة على صعيد النظام الداخليّ والدوليّ، ومفهوم السيادة يستبعد وجود أيّ إمكانّية للرّقابة على الدّولة. وللسيادة أوصاف تصدق عليها، وهي التالية[4]:

---

(١) للمزيد حول مفهوم السلطة، راجع: الفصل الثاني من الكتاب، الركن الثالث (سلطة الدّولة الإسلاميّة).

(٢) بدوي (د. ثروت): **النظم السياسيّة**، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٠، ص ٤٠.

(٣) شكر (د. زهير): مرجع سابق، ص ٤١.

(٤) عاليه (د. سمير): مرجع سابق، ص ٨٢، نقلاً عن: سلطان (د. حامد)، **أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلاميّة**، ص ١٢٤-١٢٦. ونعمة (د. عدنان): **السيادة في التنظيم الدولي المعاصر**، بيروت، ١٩٧٨، ص ٨٦-٩٠.

أولاً: السيادة واحدة بمعنى أن ولاية الدّولة في حدود إقليمها ولاية انفراديّة ومطلقة.

ثانياً: السيادة لا تقبل التجزئة، بمعنى أنّه لا يمكن تقسيمها في الدّولة الواحدة.

ثالثاً: السيادة لا تقبل التصرّف فيها. لأنّ الدّولة التي تتنازل عن سيادتها تفقد ركناً من أركان قيامها.

رابعاً: السيادة لا تقبل التقادم المُكسِب، ولا التقادم المُسقط، بمعنى أنّها لا تكتسب بمجرد مرور الزمن عليها، ولا تسقط بالمدة الطويلة.

وقد وقع اختلاف كبير بين القانونيين في مصدر السيادة وحدودها[١]، وفي تطوّرات النظم السياسيّة لا سيّما بعد الثورة في فرنسا وأمريكا أصبحت السِّيادة للشعب الثائر الغالب في فرنسا، ولمجلس النواب في إنجلترا، وللدستور ونصّه في أمريكا. والكلمة بعد انحسار الاستعمار أصبحت صفة للدّولة المستقلّة جملة، وتزحف العولمة الآن نحو إشاعة سيّادة الدّول لجهات تجمّع الأمم أو بعض الدّول أو لجهة ترجيح بعض الدّول على أخرى[٢].

والسيّادة بمعنى مصدر الحكم والشرعيّة في الفقه الإسلاميّ هي- بالأساس- لله - تعالى - إلّا أنّ هذه السيادة قابلة للتسرية إلى الآخرين من خلال الإذن الإلهي. ويأتي الكلام عن ذلك في الأبحاث الآتية[٣].

---

(١) أنظر: أندرو فنسنت: **نظريات الدّولة** (مرجع سابق)، ص٥٣ وما بعدها. و شكر (د. زهير): مرجع سابق، ص٤١ وما بعدها. وبسيوني (د. عبد الغني): **نظريّة الدّولة في الإسلام** (مرجع سابق)، ص٥١ وما بعدها.

(٢) راجع: التّرابي (د. حسن): (م.س.)، ص٢١.

(٣) للمزيد حول مفهوم السيادة من منظور إسلامي، راجع: الفصل الثاني من الكتاب، الركن الرابع (سيادة الدّولة الإسلاميّة).

٣-٦- الولاية

الولاية مصطلح قرآني وردت مشتقّاته الكثيرة في آيات عدة مثل قوله - تعالى -: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۖ﴾[(١)]. وقوله - تعالى -: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ...﴾[(٢)]. وقوله - تعالى: ﴿هُنَالِكَ ٱلۡوَلَٰيَةُ لِلَّهِ ٱلۡحَقِّۚ﴾[(٣)].

ومما ضُمّن في مصطلح «الولاية» من مفهوم هو السيادة والسلطة، سواء في الاستعمال القرآنيّ أم في السنّة. ومن هنا، فقد تكوّن لهذا المصطلح مفاهيم عدّة في التراث الإسلاميّ سيّما الإماميّ. إذ الولاية في هذا التراث تارة تكوينيّة، وأخرى كلاميّة، وثالثة عرفانيّة، ورابعة فقهيّة.

والمقصود بالولاية التكوينّية، هي السيادة والسلطة المباشرة والفعليّة والناجزة، الثابتة لله - تعالى -، بحيث إذا أراد أن يقول لشيء «كن فيكون» ويذهب بعضهم إلى ثبوت هذه الولاية للأنبياء والأولياء أيضاً، إلّا أنّها ولاية مشتقّة من الولاية الإلهّية.

في حين أنّ الولاية الكلامّية، عبارة عن الولاية الثابتة للأئمة المعصومين - حسب التصوّر الإمامي - والتي يعتبر الحكم جزءاً من هذه الولاية[(٤)].

كما أنّ الولاية العرفانيّة، هي السلطة المفترضة لبعض أفراد الإنسان، ويحصل عليها الولي من خلال «الفناء في الحق» الذي

---

(١) البقرة/ ٢٥٧.

(٢) المائدة/ ٥٥.

(٣) الكهف/ ٤٤.

(٤) راجع: المرتضى (علي بن الحسين الموسوي: ت ٤٣٦ هـ): **الذخيرة في علم الكلام**، ص ٤٠٩ وما بعدها. والمظفر (محمد رضا): **عقائد الإمامية**، ص ٧٠.

يؤدّي به إلى البلوغ بمرتبة «البقاء بالحق». والوليّ بهذا المعنى هو «الفاني في الله، القائم به، الظاهر بأسمائه، وصفاته»[1].

أمّا الولاية الفقهيّة، فهي تلك الولاية التي ترجع بالنتيجة إلى الشريعة والفقه، ومصدرها الأدلة الشرعيّة، أو الأدلة العقلية الكاشفة عن الحكم الشرعي، ومنها الولاية المجعولة للفقيه الجامع للشرائط والمتصّدي للشأن العام من قبل الإمام المعصوم، والثابتة بالنّص الشرعيّ والدليل العقليّ[2] -حسب الإمامية -.

فالمقصود بالولاية في فقه الدّولة هي الولاية بالمعنى الفقهيّ، دون باقي المعاني. والولاية بهذا المعنى في الشأن العامّ تعني السلطة والسيادة معاً - حسب مصطلح الفقه الدستوريّ الوضعيّ-.

---

(١) راجع: ابن عربي (محي الدين: ت ٦٣٨ هـ): **التجليات الإلهية**، طبعة طهران، ص٢٩٩ وما بعدها. والقيصري (محمد داود): **شرح فصوص الحكم**، طبعة طهران، ص ١٤٦-١٤٨. والأنصاري الهروي (الخواجة عبد الله): **شرح منازل السائرين**، باب الغرق، طبعة قم، ص ٤٩٢ وما بعدها. والآملي (حيدر): **نصّ النصوص في شرح الفصوص**، طبعة طهران، ص ٦٧١ وما بعدها. والخميني (الإمام روح الله): **مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية**، ص ٢٥.

(٢) أنظر: الخميني: **الحكومة الإسلاميّة، والمكاسب المحرمة**، ج ٢، ص ١٠٦. والمنتظري (حسين علي): **دراسات في ولاية الفقيه**، ج ١. والحائري (كاظم): **أساس الحكومة الإسلاميّة**، الدار الاسلامية، بيروت،١٩٧٩.

الفصل الأوّل

النّظريّات المفسِّرة

لنشأة الدّولة في الفكر السّياسيّ



النظريّات المفسِّرة
لأصل نشأة الدّولة في الفكر السياسيّ

تمهيد

النظريّة هي - جوهريّاً -شبكة منتظمة من الأفكار المترابطة، التي تسعى إلى أن تصوّر، تصف وتفسّر «الحقيقة». كل النظريّات عرضة للنقد، بالرغم من أن بعضها عرضة لذلك أكثر من غيرها.

ثم إن النظريّات الاجتماعية والسياسيّة تميل واقعياً إلى أن تشكّل حقيقة السياسة ولكن، لا توجد حقيقة مستقلّة والتي تنطبق عليها هذه النظريّات، أو التي تساعد على الحكم بين المزاعم المتنافسة على الحقيقة[1] في الفكر السياسيّ.

إن الاهتمام بالتنظير للدّولة ومؤسساتها يرجع إلى عهد قديم ، وحسب المؤلفات الموجودة، فإن «أفلاطون»، كان له السبق في هذا المجال، حيث دعا في كتابه «الجمهوريّة» إلى سيادة الدّولة المطلقة في قبال السوفسطائيين الداعين إلى مذهب الفرد[2].

(١) راجع أندرو فنسنت: **نظريات الدّولة** (م.س.)، ص ٦٤.

(٢) Plato: Republic Book, VI, P. 492-493.

ورد في: نصر (د. محمد عبد المعز): **في النظريات والنظم السياسيّة**، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٣، ص ٣٦-٣٧.

ومن ثم جاءت مساهمة «أرسطو» في كتابه «السياسة» والذي ابتدأ في معالجته لنظام الدّولة واقعيّاً، وانتهى مثالياً على عكس أستاذه «أفلاطون» الذي ابتدأ مثاليّاً ثم أخذ مع تقدّم السنّ يتّجه في أسلوبه نحو الواقعيّة[١].

وتلت هاتين المساهمتين مساهمة الفيلسوف الإسلاميّ الشهير «الفارابيّ» المتأثّر بمنهج الحكيمين والداعي إلى التزاوج بينه وبين الشريعة الإسلاميّة انطلاقاً من مبدأ «وحدة الحقيقة» في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة».

ونجد بعد ذلك مساهمات أخرى في أرجاء المعمورة ومن خلال فلاسفة وعلماء اجتماع وقانونيين والفقهاء المنتمين إلى مدارس واتجاهات مختلفة، وفيما يلي نعرض بإيجاز طائفتين من النظريّات حول أصل ونشأة الدّولة، الطائفة الأولى، هي النظريّات العقدية وهي -بالأساس- نظريّات تقليديّة، في مجال نشأة الدول. والطائفة الثانية، هي النظريّات غير العقدية.

---

(١) Aristotle: Politics Book, III, P4.
ورد في: مرجع سابق، ص ٣٥ وما بعدها.

المبحث الأول:

الدّولة والنظريّات العقدية

تمهيد

تنطلق النظريّات العقديّة أو ما يسمّى بـ«نظريّة العقد الاجتماعيّ»، أو «العقد السياسيّ»، من أنّ الدّولة هي «ظاهرة إراديّة» قامت نتيجة «اتفاق حرّ واختياريّ» بين مجموعة من الناس، فضّلوا الانتقال من حالة الطبيعة، إلى حالة «المجتمع المدنيّ» والسّياسيّ، وما نتج عن ذلك من قيام سلطة سياسيّة، وتنازل المواطنين عن كل أو بعض حقوقهم الطبيعية[١].

إنّ جذور هذه الفكرة، وإن كانت ترجع إلى الفكر الكنسي الوسيطي والفكر الإسلاميّ، على تصوّر بعضهم، وخاصة في قيام الدّولة الإسلاميّة الأولى في عهد الرسولﷺ في المدينة (مفهوم البيعة الذي هو نوع من العقد)، فإنّها ارتبطت في تاريخ الفكر السياسيّ بأسماء ثلاثة مفكرين، وهم: توماس هوبز، وجون لوك، وجان جاك روسو[٢].

---

(١) راجع: شكر (د. زهير): **الوسيط في القانون الدستوري** (م.س.)، ص ٢٣.

(٢) راجع: المرجع السابق، ص ٢٤.

على أنّ القائلين بهذه النظريّة يستخدمونها في أغراض مختلفة، فإن «هوبز» يستخدمها ليبرّر الحكم المطلق الملكيّ، ويستخدمها «لوك» ليؤيد الحكومة الدستوريّة أو الملكيّة المقيّدة، أمّا «روسو» فيستخدمها ليؤيد نظريّة السيادة الشعبيّة. وعلى وجه العموم، فإنّ النظريّة قد استعملت لتبرّر فكرة أن السلطة الحكوميّة، لتكون شرعية، يجب أن تقوم في النهاية على رضى المحكومين[١].

---

(١) راجع: نصر (د. محمد عبد المعز): في النظريات والنظم السياسيّة (م.س.)، ص٦٨.

المطلب الأول: نظريّة توماس هوبز

ينطلق هوبز[1] (توماس) Hobbes (١٥٨٨-١٦٧٩م) من نظريّة متشائمة إلى الإنسان؛ فالإنسان البدائيّ -حسب هوبز- كان شرّيراً، وكانت القوّة هي السائدة في العلاقات بين الأفراد. إلّا أنّ الإنسان أدرك مع التطّور فائدة الانتقال من حالة الفوضى وسيادة القوّة إلى حالة «الاجتماع المدني»[2].

ولتفسير الانتقال من حالة الحياة الطبيعية الأولى إلى المجتمع المدنّي، استخدم «هوبز» فكرة منطقيّة، هي فكرة «العقد الاجتماعي» (Social Bond) ، التي ترجع إلى عهد السوفسطائيين اليونان، والتي كانت شائعة في العصور الوسطى، واستمرت في الفكر الأوروبي حتّى نهاية القرن الثامن عشر.

يذهب «هوبز» إلى أنّ الأفراد اتّفقوا فيما بينهم على إقامة مجتمع يرعى فيه كل فرد حقوق غيره، وينزل فيه كل فرد عن

---

(١) فيلسوف انكليزي، صاحب فلسفة مادية سياسية، اشتهر بكتابه «ليفيانان» أو «التنّين الجبّار» أو «الوحش». يعتبر مع «ماكيافيلّي» و«سبينوزا» واضعي النظريات السياسية الغربية الحديثة.

(٢) أنظر: شكر (د. زهير): **الوسيط في القانون الدستوري** (م.س.)، ص ٢٤.

«حريّته» في العمل - حسب ما يهوى - مؤثراً في ذلك «المصلحة الآجلة» على «المصلحة العاجلة»[١].

من هنا، فإن «الدّولة» تقوم - حسب هوبز - حين يتنازل الناس عن سلطتهم لصاحب السيادة، فتتركز في يده سلطة عظيمة، يخافونها ويشكل بها إرادتهم بذلك لصيانة السلام في الداخل، والدفاع عن الداخل أمام الخارج.

وحسب تعريف «هوبز» للدولة/ السيد، في الفصل الخامس عشر من كتابه «الوحش» (Leviathan)، فإنّ السيّد هو «الشخص القانونيّ الذي يمثّل الكيان الكليّ للإقليم». وهذا الشخص هو «واحد تكون كلماته وتصرفاته ينظر إليها على أنّها، إمّا كشيء له، أو ممثّلة لكلمات وتصّرفات شخص آخر»[٢]. فإنّ الشخص الاصطناعي/ السيّد - حسب هوبز - هو الذي يمتلك الحقوق كوكيل عن الناس. وإن الشعب يستطيع أن يصبح واحداً، والدّولة يمكن أن توجد فقط بفضل ذلك الواحد الذي يمثّلهم في الشخص الاصطناعي للسيّد.

وقد أخذ «هوبز» هذه الفكرة التمثيليّة بصورة مباشرة، مع تعديلاته التي أقامها بنفسه، من نظريّة «القانون الروماني» حول شخصية التجّمعات[٣].

---

(١) Hobbs: Leviathan Book, Part 2 Ch.18. P.112.
ورد في: نصر (د. محمد عبد المعز): **في النظريات والنظم السياسيّة** (م.س.)، ص ١٧-٢٧.

(٢) Hobbs: Leviathan Book. 1968. P.217.
ورد في: أندور فنسنت: **نظريات الدّولة** (م.س.)، ص ٨٦.

(٣) أندرو فنسنت: **نظريات الدّولة** (م.س)، ص ٨٦.

كان «هوبز» يرفض اللّجوء إلى ما هو فوق الطبيعي، وكل مؤلفاته هي محاربة ضد الأشباح، وجهد للقضاء على القوى الخفيّة، وينزع عمل «هوبز» إلى تحرير الإنسان من الاستيهام، ومن الخوف، ومن السلطة، والفكر الديني، وهو يشكّل تعبيراً صارخاً عن «الإلحاد السياسي»[1].

(١) أنظر: توشار (جان): **الأسس النظريّة والفلسفيّة للأنظمة السياسيّة والقانونيّة**، ترجمة: د. علي مقلّد، منشورات دار الاستقلال، بيروت، ط ١، ٢٠٠١ م.

المطلب الثاني: نظريّة جون لوك

يعتبر لوك[1] (جون) Locke (١٦٣٢-١٧٠٤ م) من أبرز المفكّرين الإنكليز الذين دافعوا عن الثورة الديمقراطيّة الإنكليزيّة في القرن السابع عشر، والتي انتهت بتغيير أسرة ستيوارت المالكة.

يؤكّد «جون لوك» في كتاباته، سيّما في «المقال الثاني في الحكم المدني»[2] على أنّ المجتمع لم يقم على أساس القوّة والإكراه، بل قام على أساس الاختيار والرضى المتبادل بين الأفراد، وإنّ الغاية من ذلك الاجتماع المدنيّ هي المحافظة على «الملكية» التي تعني حقّ الحياة والحريّة والتملّك[3].

وحسب «لوك» فإن الحكومة الشرعيّة معنيّة بوظائف محدّدة، تعتبر من مسؤولياتها، وإن غفلت الحكومة عن تأمين الأهداف والوظائف المنوطة بها، وعملت وفق الهوى والغرض، أو اعتدت

---

(١) مفكّر إنكليزي، يعتبر أبو الفردانية الليبرالية، كان فيلسوفاً وطبيباً وكانت صحته سقيمة وطبعه مرحاً، ساهم في صراع «الليبراليين» ضد «الملكيين» ونفي إلى هولندا، مدة خمس سنوات.

(٢) Second Treatise of Civil Government.

(٣) راجع: شكر (د. زهير): (م.س.)، ص٢٤.

على ممتلكات المواطنين، فإنّها تفقد سند شرعيتها ويتحرّر الأفراد من الالتزام بطاعتها، ويحقّ لهم الثورة عليها[1].

ويؤكِّد «لوك» على أهميّة القانون في الحكم، ويعتبر أنّه «حيثما ينتهي القانون يبدأ الاستبداد»[2].

إنّ الفكر السياسي عند «لوك» هو علمانيّ بصورة جذريّة، وهو يفصل بدقة بين الزّمني والروحي، ويعلن بأن: «كل سلطات الحكومة المدنية لا تتعلّق إلّا بالمصالح المدنية»، ويضيف بأنّ الأراء الدينية تتمتع بحق مطلق وشامل ولكن بالمسامحة.

ويثور «لوك» ضد أولئك الذين يعتبرونه مادياً، ويعلن أنه يؤمن بالوحي. ويؤكد أنّه من أنصار المسيحيّة العاقلة، وقد ألّف كتاباً في سنة ١٦٧٥م سمّاه «المسيحيّة المعقولة»[3].

---

(١) راجع: نصر (د. محمد عبد المعز): (م.س)، ص٨١-٨٢.

(٢) Lock: Civil Government, Chapter XVIII, P. 99.

(٣) أنظر: توشار (جون): (م.س.)، ص ٢٩٥.

المطلب الثالث: نظريّة جان جاك روسو

يعتبر روسو (جان جاك) Rousseau (١٧١٢-١٧٧٨ م) من أبرز الدعاة إلى الفكر الديمقراطيّ في القرن الثامن عشر. ويدين في نظريّة «العقد الاجتماعي» (Social Contract) للمفكّرين من قبله، وهما «هوبز» و«لوك»، لأنه أخذ فكرة «السيادة المطلقة» من «هوبز»، كما اقتبس من «لوك» توجيه «السيادة المطلقة» نحو تأييد الشعب.

لقد طرح «روسو» نظريّته السياسيّة لحلّ: «مشكلة إيجاد شكل من الاجتماع، يدافع بما له من قوّة عامّة عن شخص كل عضو في هذا الاجتماع، وما يملك ويحميها، وأن يظلّ كل فرد فيه أثناء اتّحاده مع الجميع، مطيعاً لنفسه وحده، وأن يبقى حرّاً كما كان من قبل»[١].

ويرى «روسو» أنّ حلّ هذه المشكلة يكمن في «العقد الاجتماعي»، الذي يعني تنازل كلّ فرد عن نفسه وعن حقوقه للمجتمع كلّه. ويضيف في توضيح نظريّته قائلاً:

«يضع كلّ منّا شخصه وجميع قوّته وضعاً مشتركاً، تحت السلطة العليا للإرادة العامّة، ونستقبل بصفتنا الجماعيّة كلّ عضو، كجزء لا يتجزأ من الكلّ»[٢].

---

(١) Rousseau: Social Contract, I, Ch. VI, P.14.
ورد في: نصر (د. محمد عبد المعز): (م.س.)، ص ٩١.
(٢) Ibid.

وبعد التعاقد يحلّ محلّ أشخاص المتعاقدين هيئة جماعيّة. وإنّ هذا الشخص العامّ الذي يكوّن على هذا النحو من جميع الأشخاص الآخرين، كان يسمّى باسم «المدينة»، والآن يسمّى «الجمهوريّة»، أو «المجتمع السياسي»، ويطلق عليه أعضاؤه اسم «الدّولة» حين يكون سلبيّاً، و«صاحب السيادة» حين يكون عاملاً، و«قوّة» حين يقارن بالهيئات المماثلة له.

وأولئك الذين اتّحدوا فيه يأخذون بصفتهم المشتركة اسم «الشعب»، وعلى انفراد يسمّون «المواطنين» كمساهمين في سلطة السيادة، و«الرعايا» كخاضعين لقوانين الدّولة[1].

وانطلاقاً من ذلك، يطرح «روسو» مفهومه للحكم الديمقراطي المباشر، القائم على سيادة الشعب، ويرفض وجود سلطات تشريعية وتنفيذية مستقلّة عن الشعب[2].

في نظام «روسو»، لا تلعب الحكومة إلّا دوراً تابعاً، وكما يميّز «روسو» بين السلطان أي الشعب، الذي يضع القوانين، وبين الحكومة، وهي مجموعة من الأفراد التي تنفّذ القوانين. وليست الحكومة إلّا مجرّد عامل تنفيذ.

ورغم اختلاف «روسو» مع «مونتسكيو» في الطريق، فإنّهما يلتقيان معاً في النتيجة:

١- إن شكل الحكومات يتّصل بالأوضاع المحلّية. ومن الخطأ فرض حلّ وحيد في كل مكان.

٢- إن مشكلة الحكومة ثانوية، وإنّ المؤسسات ليست شيئاً بدون الآداب[3].

---

(١) Ibid: PP. 15-16.

ورد في: المرجع السابق، ذات الصفحة.

(٢) راجع: شكر (د. زهير): **الوسيط في القانون الدستوري** (م.س)، ص ٢٦.

(٣) راجع: توشار (جان): **الأسس النظرية والفلسفية للأنظمة السياسية** (م.س.)، ص٣٣٧.

المبحث الثّاني: الدّولة والنظريّات غير العقديّة

تمهيد

ونعني بالنظريّات غير العقديّة، تلك النظريّات التي لا ترى أصل نشوء الدّولة في «العقد الاجتماعي»، والتوافق الحرّ بين الناس والحاكم أو الهيئة الحاكمة. بل ترى هذه النظريّات، أنّ عوامل وأسس واعتبارات أخرى غير العقد الاجتماعي أنشأت الدول والحكومات.

ومن ثم تختلف هذه النظريّات في تحديد وتفسير الأساس الكامن وراء نشوء الدّولة، بين قائل بأنّ الأساس هو «القوّة»، ورأي بأنّه هو «التطوّر الاجتماعي»، وثالث بأنّه «التطوّر التاريخي»، وما إلى ذلك من نظريّات وتفسيرات مختلفة حول نشوء الدّولة في الفكر السياسيّ.

وفيما يلي نكتفي بشرح موجز للنظريّات الثلاث الآنفة الذكر وهي: نظريّة القوّة، ونظريّة التطوّر التاريخيّ، والنظريّة الماركسيّة[1].

---

(١) لمزيد من التفصيل حول النظريات المذكورة ونظريات أخرى في تفسير نشوء الدّولة، راجع:
- بدوي (د. ثروت): **النظم السياسيّة** (م.س.).
- نصر (د. محمد عبد المعز): **في النظريات والنظم السياسيّة** (م.س.).
- أندرو فنسنت: **نظريات الدّولة** (م.س.).
- رباط (د. أدمون): **الوسيط في القانون الدستوري العام**، ج ١-٢، دار العلم للملايين، بيروت.
- شكر (د. زهير): **الوسيط في القانون الدستوري** (م.س.).
- الجرف (د. طعيمة): **نظريّة الدّولة والأسس العامة للتنظيم السياسيّ**.

المطلب الأوّل: نظريّة القوّة

إنّ الدّولة وفق نظريّة «القوّة» هي نتاج قوّة ماديّة بالدرجة الأولى، وإن اختلفت المفاهيم المستخدمة لدى أصحاب نظريّة القوّة. حيث نجد أنّ بعض الكتّاب يستخدمون مصطلح القوّة استخدامًا واسعاً جداً، ويطلقونها على المفهوم الأعمّ من القوّة الماديّة والقوّة المستمدّة من العوامل الفكريّة والدينيّة[١].

فالحرب -حسب نظريّة القوّة- هي التي تلد الدّولة. كما أنّ وظيفة الدّولة الأولى، هي الدفاع عن وجودها بالقوّة، وتستوي في ذلك الدول البدائية والحديثة. ثم إنّ الحرب -حسب نظريّة القوّة- ليست هي الأداة في قيام الدّولة فحسب، بل هي -أيضاً- السبب في تقدّم البشرية في مجال الحضارة، فالسيف -وحده- هو الذي يمهّد للتقدّم ويدعمه. الحرب هي التي تدفع بالعقل البشري -تحت ضغط الحاجة- إلى الإبداع[٢].

ويمكن اعتبار ابن خلدون (ت ٨٢٨ هـ) من منظريّ نظريّة القوّة في الفكر السياسيّ ولكن بمعناها الأوسع -من القوة المادية- حيث يرى في كتابه «المقدّمة» أنّ نشوء الملك (الدّولة) وانهياره

---

(١) ويعتبر مفهوم «والتر باجوت» (Walter Bagehot) في كتابه **«الطبيعة والسياسة»** من هذا القبيل.
أنظر: نصر (د. محمد عبد المعز): (م.س.)، ص ١٠٤.

(٢) راجع: شكر (د. زهير): (م.س.)، ص ٢٦-٢٧.

وسقوطه يتصل بـ«العصبيّة» المولّدة للقوّة. يفسّر «ابن خلدون» العصبيّة بالحميّة، والشعور الجامع بين أفراد الأمة، المؤدّية إلى التماسك، والمولّدة للقوّة.

ومن أهمّ المفكرين الأوروبيّين الذين نادوا بنظريّة القوّة هم «تريتشكه»، و«نيتشه»، و«وينكس»، و«أوبنهيمر»، و«والتر باجوت».

ويرى المفكر الألمانيّ تريتشكه (هينريتش فون Treitschke (١٨٣٤-١٨٩٦م.) أنّ «جميع الدول المعروفة لنا قد نشأت عن طريق الحروب، وحماية المواطنين بالأسلحة لا تزال الواجب الأوّل والجوهريّ للدولة، ومن ثم فإنّ الحرب ستبقى حتى نهاية التاريخ- طالما يوجد عدد متعدد من الدول-»[١].

كما أنّ المفكّر الألمانيّ الآخر نيتشه (فريدريك Nietzsche (١٨٤٤-١٩٠٠م.) -هو الآخر-، ينطلق من خلفية فلسفية، ويعتبر: أنّ الإرادة العامّة ليست هي «إرادة الحياة» وإنما هي «إرادة القوّة»، قائلاً: «حيثما وجدت شيئاً حياً، وجدت إرادة القوّة، وحتّى في إرادة الخادم، وجدت هناك الإرادة في أن يكون سيّداً»[٢]. وتتبلور هذه الخلفيّة الفلسفيّة في المجال السياسيّ حينما يقول: «إنّنا نسعى وراء الاستقلال «الحريّة» من أجل القوّة وليس العكس»[٣].

ومن نتائج نظريّة القوّة، التأكيد على سيادة الدّولة المطلقة، التي لا يحدّها أيّ قانون أو اعتبار. والتأكيد على السعة الجغرافيّة، وعدد سكّان الدّولة، لأنّ الدّولة تستمدّ قوّتها واعتبارها من سكّانها ومواردها وإمكانياتها.

---

(١) Gwans Adam L,: Selections from Treitchek's Lectures on Politics P.9.
ورد في: نصر (د. محمد عبد المعز): (م.س.)، ص٧٠١.

(٢) Mc Govern. P. 409.
ورد في: نصر: (م.س.)، ص ١٢٥.

(٣) Ibid. P. 415.

المطلب الثاني: نظريّة التطوّر التاريخيّ

نظريّة التطوّر التاريخيّ تنظر إلى الدّولة على أنّها نشأت أول ما نشأت من خلال المجتمع العائلي أو العائلة ومع التطوّر التاريخيّ توسّعت العائلة لتصبح قبيلة، وتطوّرت القبيلة إلى مجتمع أوسع، وهو العشيرة، ونتيجة اكتشاف الإنسان للحاجة إلى الاجتماع السياسيّ الأوسع الذي يلبّي الحاجات الجديدة للإنسان في الأمن والاستقرار نشأت المدينة، ومن بعدها الإمارة، وأخيراً الإمبراطورية.

فمع التطوّر التاريخيّ اكتشف الإنسان أوّلاً الحاجة إلى الاستقرار الاجتماعيّ فكانت العائلة، ثم تبيّن له أهميّة توسيع هذا الكيان الاجتماعيّ نظراً لما يوفر ذلك من إمكانيات.

فبالعيش المشترك بين مجموعة من الأفراد، يربطهم ولاء مشترك، تتحقّق القدرة على تأمين الحاجات الأساسيّة للإنسان، وخاصّة ليستطيع هؤلاء الأفراد مواجهة عدوهم الخارجي، إلى أن ظهرت الدّولة الحديثة باعتبارها أرقى أشكال الاجتماع السياسيّ[1].

وكما هو واضح فإنّ نظريّة التطوّر التاريخيّ تجسّد نظرة

---

(١) شكر (د. زهير): (م.س.)، ص ٧٢-٨٢.

تاريخيّة-سوسيولوجيّة إلى الدّولة وتخلو من اعتبارات قيمية، التي ينبغي أن تفسّر على أساسها تكوّن دولة دون أخرى، وعليه، فهذه النظريّة تنسجم مع العديد من النظريّات المفسّرة للدولة من منطلقات فلسفيّة وقيميّة، كنظريّة الحقّ الإلهيّ، والنظريّة التعدديّة، والنظريّة البنيويّة، ونظرية القوة والنظرية الطبقية، وغيرها من نظريّات.

المطلب الثالث: النظريّة الماركسيّة

إنّ النظريّة الطبقيّة للدولة، والتي نشأت في ظلّها أدبيّات الماركسييّن والشيوعييّن تعاني - على حدّ تعبير أندرو فنسنت[1] - من جملة من المشاكل الجوهريّة، أهمّها: صعوبة إحراز نظريّة موحّدة للدّولة، والاقتراب النّظريّ للماركسيّة إلى الإقتصاد السياسيّ أكثر منه إلى فكرة الدّولة والتنظير المباشر لها. وبالرغم من هذه المشاكل، فإنّه يوجد مفهوم أساسيّ في الفكر الماركسي وهو فكرة الطبقة.

إنّ القسم الأول من «البيان الشيوعي» يفتتح بقاعدة: «إنّ تاريخ كل مجتمع، حتى أيامنا لم يكن إلّا تاريخ صراع الطبقات». معبّراً بذلك أنّ للتاريخ هدفاً وهو «إلغاء صراع الطبقات»[2].

إنّ الطبقة- عند ماركس (كارل) Marx (١٨١٨-١٨٨٣م)- تمثّل ذاتاً هامّة جداً. فلها وحدة جماعيّة خاصّة بها، ولها معتقداتها، وأفكارها، وتراثها المميّز لها. ويستمدّ الفرد أهميته -أساساً- لعضويته في طبقته[3].

---

(١) راجع: نظريات الدّولة (م.س.)، ص ١٩١ وما بعدها.

(٢) أنظر: توشار (جان): (م.س.)، ص ٤٩٣.

(٣) نصر: في النظريات والنظم السياسيّة (م.س.)، ص٢٦٠.

ويرى «البيان الشيوعي»، أنّه «إذا زالت المنافسات بين الطبقات... وإذا تجمّع الإنتاج كلّه بين يدي الأفراد المتجمعين، عندها تفقد السلطة المنظّمة لطبقة ما من أجل السيطرة على الآخرين».

وعلى حدّ تعبير «توشار» فهذا هو أحد النصوص النادرة جداً - والأقل غموضاً - حيث عالج بصورة موضوعية «زوال» الدّولة[١].

يؤكد «ماركس» أنّ الدّولة وسيلة ابتكرها فكر الطبقة المالكة لأدوات الإنتاج، لتبرير استغلالهم للطبقة المنتجة. فالدّولة هي أداة طبقية، وهي جزء من البنى الفوقيّة، إلى جانب الأيديولوجية، والقانون، والدين، والقوميّة، والعادات وغيرها، والتي هي مجرّد انعكاس للبنى التحتيّة[٢].

فالدّولة، هي أداة الإكراه الطبقي في أيدي الطبقة الاقتصاديّة الحاكمة، ومع اختفاء الطبقات، وظهور المجتمع اللاطبقي، ستختفي الحاجة إلى الدّولة، والسلطة العامّة تفقد خصوصيتها السياسيّة[٣].

إنّ النظريّة الماركسيّة بتركيزها على عنصر «الإكراه الطبقي» تقترب من نظريّة القوّة الآنفة الذكر.

---

(١) راجع: توشار (جان): (م.س.)، ص ٤٩٩-٥٠٠.

(٢) راجع: شكر: الوسيط في القانون الدستوري (م.س.)، ص٢٨.

(٣) Marx and Engels, 1967, P. 105

ورد في: أندرو فنسنت: (م.س.)، ص ٢٢٢. أنظر: نصر: (م.س)، ص ٤٦٢-٥٦٢.

تعقيب

إنما اكتفينا بالنظريّات الثلاث في عرض طائفة النظريّات غير العقدية، لا لانحصار نظريّات الدّولة بها، ولا لأهمّية هذه النظريّات بالنسبة إلى غيرها، بل من أجل أنّنا أردنا أن نحدّد بحثنا في الأساس حول النظريّات المفسّرة لأصل نشوء الدّولة. من هنا، لم نعرض للنظريّات الأخرى في مجال الدّولة التي لا تتناول أسباب نشوء الدّولة وإن كانت هذه النظريّات مهمّة في مجال الأدبيات السياسيّة وفي مجال تبيين نظريّات الدّولة المفسّرة لحقيقة الدّولة ووظيفتها، كالنظريّة التعدديّة، والنظريّة البنيويّة، ونظريّة الحقّ الإلهي، ونظريّة هيغل المثالية-الأخلاقيّة وغيرها. وسوف نعرض لبعض هذه النظريّات عند الكلام عن أشكال الحكم وأنواع الحكومات[1].

---

(١) للإطلاع على تلك النظريات راجع: المراجع المثبتة في ص ٤٥، هامش رقم (١).

الفصل الثّاني

الدّولة أركانها، أشكالها، ووظائفها في الفكر الإسلاميّ

تمهيد:

الأساس النّظريّ والواقع التاريخيّ للحكم والدّولة في الإسلام

المبحث الأوّل: **أركان الدّولة في الفكر الإسلامي السياسيّ**

المبحث الثّاني: **أشكال الدّولة من منظور إسلامي**

المبحث الثّالث: **وظائف الدّولة في الفكر الإسلامي السياسيّ**



الدّولة أركانها، أشكالها،
ووظائفها في الفكر الإسلاميّ

تمهيد

الأساس النظريّ والواقع التاريخي لّلحكم والدّولة في الإسلام

الدّولة كمؤسّسة اجتماعيّة تقوم بوظيفة الحماية عن المجتمع الإنساني والسياسيّ ضرورة تقتضيها طبيعة عملها، أي كما أنّ الحفاظ على الأمن والاستقرار، وتأمين الحاجات الضرورية للإنسان، وتسهيل أمور الحياة وتطويرها حاجة بشريّة ومجتمعيّة. فمن الطبيعيّ أنّ الدّولة التي تصون المجتمع، وتقوم بهذه المهمّات الاجتماعيّة حاجة وضرورة اجتماعيّة - إنسانية أيضاً.

وقد ادّعى بعضهم[1] أنّ الدّولة نظراً إلى مهامها وقياساً بالنظام العامّ الذي يحكم الكائنات ضرورة كونيّة. لأنّه كما أنّ الكون محكوم بنظام ثابت وهادف، وليس ثمة عشوائية وصدفة، وليس ثمة لعب وعبث. فكذلك المجتمع البشريّ كجزء من عالم الحياة والطبيعة يتّبع النظام العامّ الذي يحكم هذا الكون كضرورة كونيّة.

---

(١) أنظر: شمس الدين (محمد مهدي): **في الاجتماع السياسيّ الإسلامي**، دار الثقافة، قم، ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م، ص ٦٩ وما بعدها.

وهناك ضرورة أخرى راجعة إلى طبيعة الرسالة الإسلاميّة تقتضي إنشاء الحكم والدّولة انطلاقاً من الإسلام، وذلك باعتبار أنّ الإسلام يحمل رسالة مقدّسة، وبما أنّ إنجازها لا يتمّ إلّا من خلال إقامة الدّولة، فإقامتها ضرورة من منظور إسلاميّ ولا بدّ منها، وهذا ما يعبّر عنه بـ«ضرورة رسالية».

فإنّ النّظرة الشاملة إلى الإسلام عقيدة وشريعة ومنهاجاً تحكم بضرورة إقامة الدّولة، حيث إنّ القرآن الكريم يتضمّن أحكاما لا يتصوّر تنفيذها دون وجود حكم ودولة تأخذ بها وتعمل على تنفيذها. مثل أحكام الحدود[1]، والعقوبات التي لا يتصور تطبيقها إلّا بوجود دولة وحكم. إذ كيف يترك ذلك للأفراد، ودون قضاء وحكم، وفيها نفي وقتل وصلب وقطع يد وجلد وأمثال ذلك من العقوبات. ومثله تماما الأحكام الأخرى كالجهاد والزكاة والخمس، وغيرها[2]!!.

مضافاً إلى أنّ السنّة الشريفة اشتملت على مضامين تحتّم وجود الدّولة والحكم وتؤكّد على ضرورتهما، وفيما يلي نماذج لبعض هذه الروايات:

١- ما ورد عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يحلّ لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلّا أمّروا عليهم أحدهم»[3].

٢- ما رواه سليم بن قيس عن عليّ بن أبي طالب عليه السلام قوله: «والواجب في حكم الله، وحكم الإسلام على المسلمين، بعدما

---

(١) راجع: سورة المائدة/ الآيات ٣٣ و٣٨ و٤٨.

(٢) راجع: المبارك (محمد): **نظام الإسلام، الحكم والدّولة**، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلاميّة، طهران، ١٤١٧ هـ، ١٩٩٧ م، ص٢٠ وما بعدها.

(٣) ابن حنبل (أحمد الشيباني: ت ١٤٢ هـ): **مسند أحمد بن حنبل**، ج ٢، ص ١٧٧.

يموت إمامهم، أو يقتل، ضالاً كان أو مهتدياً، مظلوماً كان أو ظالماً، حلال الدم أو حرام الدم، أن لا يعملوا عملاً، ولا يحدثوا حدثاً، ولا يقدّموا يداً ولا رجلاً، ولا يبدأوا بشيء قبل أن يختاروا لأنفسهم إماماً، عفيفاً، ورعاً، عارفاً بالقضاء والسنّة، يجمع أمرهم، ويحكم بينهم، ويأخذ للمظلوم من الظالم حقّه، ويحفظ أطرافهم»[1].

٣- ما روى الشّريف الرضيّ عن الإمام عليّ عليه السلام، في ردّه على الخوارج لما سمع قولهم: «لا حكم إلّا لله» قال: «كلمة حق يراد بها باطل، نعم إنّه لا حكم إلّا لله، ولكنّ هؤلاء يقولون: لا إمرة، وانّه لا بدّ للنّاس من أمير برّ، أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، يبلغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفيء، ويقاتل به العدو، وتأمن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القويّ، حتّى يستريح برّ، ويستراح من فاجر»[2].

٤- ما رواه الفضل بن شاذان، عن الإمام عليّ بن موسى الرّضا عليه السلام، ولعلّه أجمع ما ورد في سنّة أئمة أهل البيت عليهم السلام في شأن مسألة الحكم، والدّولة والحكومة، في الإسلام، قال: «فإن قال قائل: فلم وجب عليكم معرفة الرّسل، والإقرار بهم، والإذعان لهم بالطاعة؟ قيل له: لأنّه لمّا لم يكتف في خلقهم وقواهم وما يثبتون لمباشرة الصانع - تعالى -، حتّى يكلّمهم ويشافههم لضعفهم وعجزهم، وكان الصانع متعالياً عن أن يرى ويباشر، وكان ضعفهم وعجزهم عن إدراكه ظاهراً، لم يكن بدّ لهم من رسول بينه وبينهم، معصوم، يؤدي إليه أمره، ونهيه، وأدبه، ويفقّههم على ما يكون به اجتلاب منافعهم، ودفع مضارّهم، إذ لم يكن في خلقهم ما يعرفون

(١) كتاب سليم بن قيس، ص ١٨٢. وبحار الأنوار، ج ٨، ص ٥٥٥، الطبعة القديمة.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة٤٠، ص ٨٢، تحقيق: د. صبحي الصالح.

به، ما يحتاجون إليه، من منافعهم ومضارّهم، فلو لم يجب عليهم معرفته وطاعته لم يكن لهم في مجيء الرسول منفعة، ولا سدّ حاجة، ولكان يكون إتيانه عبثاً لغير منفعة ولا صلاح، وليس هذا من صفة الحكيم الذي أتقن كل شيء. فإن قال قائل: ولم جعل (أولي الأمر) وأمر بطاعتهم؟ قيل: لعلل كثيرة:

منها: إنّ الخلق لمّا وقفوا على حدّ محدود، وأمروا أن لا يتعدّوا تلك الحدود لما فيه من فسادهم، لم يكن يثبت ذلك، ولا يقوم، إلّا بأن يجعل عليهم فيها أميناً يأخذهم بالوقت، عندما أبيح لهم، ويمنعهم من التعدّي على ما حظّر عليهم، لأنه لو لم يكن ذلك، لكان أحد لا يترك لذته ومنفعته لفساد غيره، فيجعل عليهم قيّماً يمنعهم من الفساد، ويقيم فيهم الحدود والأحكام.

ومنها: إنّنا لا نجد فرقة من الفرق، ولا ملة من الملل، بقوا وعاشوا إلّا بقيّم ورئيس، لما لا بدّ لهم منه في أمر الدين والدنيا، فلم يجز في حكمة الحكيم أن يترك الخلق مما يعلم أنّه لا بدّ لهم منه، ولا قوام لهم إلّا به فيقاتلون به عدوّهم، ويقسّمون به فيئهم، ويقيمون به جمعتهم وجماعتهم، ويمنع ظالمهم من مظلومهم.

ومنها: أنّه لو لم يجعل لهم إماماً قيّماً، أميناً، حافظاً، مستودعاً، لدرست الملّة، وذهب الدين، وغيّرت السّنن والأحكام، ولزاد فيه المبتدعون، ونقص منه الملحدون، وشبهوا ذلك على المسلمين، إذ قد وجدنا الخلق منقوصين، محتاجين، غير كاملين، مع اختلافهم، واختلاف أهوائهم، وتشتّت حالاتهم، فلو لم يجعل فيها قيّماً حافظاً، لما جاء به الرسول الأول، لفسدوا على نحو ما بيّناه، وغيّرت الشرائع، والسنن، والأحكام، والإيمان، وكان في ذلك فساد الخلق أجمعين...»[١].

---

(١) الصدوق: **علل الشرائع**، ص ٢٥٢ .و**عيون أخبار الرضا**، الباب ٤٣: الحديث ١.

هذه الروايات وغيرها تبيّن أهميّة الدّولة وضرورتها الفطريّة والرساليّة في المجتمع الإنساني والإسلاميّ. إضافة إلى ذلك فإنّ الواقع التاريخيّ سواء من خلال القرآن الكريم، أم فعل النبي ﷺ والخلفاء من بعده يبيّن ضرورة الحكم والدّولة من منظور إسلاميّ.

فعلى مستوى الكتاب نجد التمهيد والتوطئة لتأسيس الدّولة الإسلاميّة منذ العهد المكّي، حيث اشتملت الآيات المكيّة على الوعد بتغيير حال المسلمين ووضعهم السياسيّ والاجتماعيّ[١]، كما تضمّنت هذه الآيات بدايات التّشريع في شأن المجتمع السياسيّ والدّولة (أي التشريع في مجال الإنفاق المالي، ومبدأ الشورى في إدارة الشأن العامّ، ورد العدوان على الجماعة، وحكم المفسدين في الأرض وغيرها)[٢].

وفي العهد المدني بدأت تنزل الآيات القرآنيّة المنظِّمة للمجتمع الإسلاميّ السياسيّ بدأ من السياسة الداخليّة (وضع الضرائب، والسياسة الماليّة، والإداريّة، وإبرام التحالفات والعهود)[٣]، وصولاً إلى تنظيم السياسة الخارجيّة (الحرب، والسلم، والمواثيق، و...)[٤].

وعلى مستوى فعل النبي ﷺ فإننا نجد مبادرته إلى تأسيس الدّولة في المجتمع المدنيّ، ووضع السياسات الإداريّة والماليّة والعسكريّة وغيرها، إضافة إلى إبرام العهود والمواثيق مع الداخل والخارج، وتنظيم العلاقات الدوليّة على أساس من العدل وحريّة

---

(١) راجع: سورة النحل/ الآيات ٤١-٤٢، وسورة الأنبياء/ الآيات ١٠٥-١٠٧.

(٢) راجع: سورة الشورى/ الآيات ٣٦-٤٣.

(٣) راجع: الأنفال/ ٤١ و٤٦. والتوبة/ ٦٠ و١٠٣. والحشر/ ٧، والبقرة/ ١٨٨ و٢٧٥ و٢٧٨-٢٧٩. والنساء/ ٢٩. وآل عمران/ ١٠٣ و١٠٥. والممتحنة/ ٨ وغيرها.

(٤) راجع: النساء/ ٩٠-٩١. والبقرة/ ١٧٧. والنحل/ ٩١-٩٢. والأنعام/ ١٥٢. والإسراء/ ٣٤ وغيرها.

المعتقد. ولعلّ الصحيفة وبنودها والوثائق الموجودة من هذا العهد لدليل بارز على اهتمام النبي ﷺ وحرصه على التنظيم الاجتماعي والسياسيّ وقضايا الحكم والدّولة[1].

كما نلمس هذا الحرص والاهتمام بالدّولة وقضايا الشأن العام انطلاقاً من الإسلام ومبادئه وأسسه التشريعيّة لدى حكام المسلمين من بعد النبيّ ﷺ.

---

(١) راجع: حميد الله (محمد): **مجموعة الوثائق السياسيّة**.

المبحث الأوّل

أركان الدّولة في الفكر الإسلاميّ السياسيّ

الرُّكن الأوّل: **المُجتمع الإسلاميّ (الأمّة).**

الرُّكن الثّاني: **الإقليم الإسلاميّ (دار الإسلام).**

الرُّكن الثّالث: **سُلطة الدّولة (الحكم الإسلاميّ).**

الرُّكن الرابع: **سيادة الدّولة الإسلاميّة.**

الرُّكن الخامس: **قانون الدّولة الإسلاميّة (الشّريعة).**

المبحث الأول: **أركان الدّولة في الفكر الإسلامي**



المبحث الاوّل

أركان الدّولة في الفكر الإسلاميّ السياسيّ

تمهيد

إنّ الدّولة في القانون الدستوريّ الحديث عبارة عن «مؤسّسة تتكون من مجموعة من أفراد الشعب، يقيمون على إقليم جغرافي معيّن، ويخضعون لسلطة سياسيّة حاكمة لها السيادة على الإقليم وعلى أفراد هذه المجموعة»[(١)].

وعليه، فإنّ الأركان الأساسيّة التي ترتكز عليها الدّولة هي: أ-الشّعب: وهم مجموعة من الأفراد الذين يكوّنون سكّان الدّولة. ب-إقليم الدّولة: وهو الذي يعيش فوق أرضه هذا الشعب. ج-سلطة الدّولة: وهي الجهة السياسيّة التي يخضع لها الشعب على إقليم الدّولة. د- سيادة الدّولة: وتتجلّى في استقلال القرار الداخليّ والخارجيّ للسلطة الحاكمة.

ويبدو أنّ مفهوم الدّولة في الفكر الإسلاميّ يتناول هذه الأركان من منظوره الخاص وفيما يلي عرض المفهوم الإسلامي لهذه الأركان ومدى توافقه أو اختلافه مع المفهوم القانون الدّستوري لهذه الأركان.

---

(١) عاليه (د. سمير): نظام الدّولة والقضاء والعرف في الإسلام (م.س.)، ص٣٥.

وينبغي أن نضيف أنّ الفقه الإسلاميّ السياسيّ، إضافة إلى تناوله لهذه الأركان من منظوره الخاص يشترط توفير ركن آخر وهو «الركن المعنويّ» أو «الروحيّ» للدولة حتّى تتصّف بالإسلاميّة. وهذا الركن يشمل مجموعة من القواعد والأحكام المتعلّقة بالعقيدة والتّشريع الإسلاميّ والتي يتحدّد بمقتضاها الإطار العام للتوجه الإسلاميّ، وينبغي أن تتّصف الدّولة بهذا الركن ليصح اتصافها بصفة «الإسلاميّة»[1]. فأركان الدّولة في الفكر الإسلاميّ خمسة، كما يلي:

الركن الأول: شعبُ الدّولة الإسلاميّة (الأمة الإسلاميّة)

يمثّل الشّعب العنصر الضروريّ لتكوين الدّولة كمجتمع سياسيّ منظّم. ولا يمكن قيام الدّولة في الإقليم الخالي من السكّان.

ويتحدّد مفهوم الشعب في الدّولة الوضعيّة على أساس رابطة الجنسيّة. وينقسم سكّان كل دولة إلى قسمين: المواطنون والأجانب. فالمواطن هو الفرد الذي يرتبط بالدّولة برباط قانوني (رابطة الجنسيّة). وهي رابطة سياسيّة تقوم على حماية الدّولة لأفراد شعبها الحاملين لجنسيتها، وخضوع هؤلاء الأفراد لسيادة الدّولة وقوانينها. أمّا الأجانب - الذين يحملون جنسية ما - فهم يقيمون برضى الدّولة وفقاً لشروط معيّنة[2].

وأمّا الأساس الذي يعتمد في تحديد مفهوم الشعب في الفكر والفقه الإسلاميّ فيختلف تماما عما هو المعتمد في القانون

---

(١) أنظر: أبو عيد (د. عارف): **الدّولة وأركانها بين الشّريعة والقانون**، مجلة الشّريعة والدّراسات الإسلاميّة، السنة الأولى، العدد الأول، رجب ١٤٠٤ هـ. أبريل ١٩٨٤م، ص٧١.

(٢) راجع: (بسيوني) د. عبد الله: نظريّة الدّولة في الإسلام (م.س.)، ص ٢٦. وشكر (د. زهير): الوسيط في القانون الدّستوري (م.س.)، ص ٣٤-٣٥. وعالية (د. سمير): (م.س.)، ص ٣٦-٣٧.

الدستوريّ، حيث إنّ الوحدة الفكرية (الرابطة المعتقدية) هي الأساس في تحديد مفهوم الشعب (الأمّة[1] في المصطلح الإسلامي)، فلا يعترف الإسلام في تكوّن الشعب برابطة الجنسيّة ولا العضويّة، ولا التوطّن في بلد معيّن كما هو الحال في الدول القائمة. وهذه الاعتبارات تخالف مبدأ «عالمية الإسلام» وشموليته.

إنّ الدّولة الإسلاميّة ذات رسالة فكريّة التي هي الإسلام. «والإسلام دعوته إنسانيّة عامة بعث بها النبي محمد ﷺ إلى الإنسانيّة كافّة في مختلف العصور والبقاع بقطع النظر عن الخصائص القوميّة والإقليميّة وغيرها»[2] (الكونيّة الإسلامية)، وإن كان ينظر بعضهم إلى هذا التصّور الإسلاميّ بأنّه تصّور نظريّ غير قابل للتحقّق في العصر الراهن.

وقد نستفيد هذا المفهوم من قوله - تعالى -: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾[3].

حيث يحدّد مفهوم الشّعب المسلم (الأمة الإسلاميّة) بين باقي

---

(١) لمفرد «الأمّة» تاريخ عريق في اللغة العربية، وفي المجال الثقافي والسياسي الإسلامي، ورغم الظلال الإسلامية الكثيفة التي تحول هذا المفرد في الاستعمال، فإن القرآن يطلقه أيضاً على غير المسلمين بحيث يدنو في معناه من معنى الشعب. وهذا ظاهر في استعمال «الفارابي»، واستعمال «**القلقشندي**» الذي يتحدّث عن أمم الكفر، وعن الأمّة النصرانية، ويسمّي «ابن خلدون» الروم القدماء أمّة، ويتحدّث «**أبو الفداء**» عن أمّة الروس.
راجع: السيّد (د. رضوان): **الأمّة والجماعة والسلطة**، دار إقرأ، بيروت، ١٩٨٤، ص ١٧١-٨٨. وسياسات الإسلام المعاصر، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٧، ص ص ٥٥-٥٧، وقارن مع الترابي (د. حسن): المصطلحات السياسيّة في الإسلام (م.س.)، ص ٣٥، حيث يرى أن كلمة «الأمّة» أصبحت في عربيّة الإسلام مصطلحاً يقتصر على جملة المسلمين في الأرض.

(٢) الصدر (محمد باقر): سلسلة الإسلام يقود الحياة (م.س.)، ص ٤٠.

(٣) آل عمران/ ١١٠.

الشّعوب من خلال ركيزتين أساسيتين هما: العقيدة (تؤمنون بالله) وتطبيق الشريعة والالتزام بها (تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر).

كما بيّن النبيّ ﷺ مفهوم الشعب المسلم في (الصحيفة) التي عبّر فيها عن الوضع الحقوقيّ والتنظيم السياسيّ والإداريّ للمسلمين، فقد تناولت الفقرة الثانيّة من الصحيفة هذا المفهوم بأنّ المسلمين «أمة واحدة من دون الناس». فكرّس بذلك الوحدة الفكرية التي تميّز المسلمين عن غيرهم.

وأمّا الأجانب في المفهوم الإسلامي فهم غير المسلمين، وهم بدورهم ينقسمون إلى قسمين: غير المسلمين المقيمين في دولة الإسلام، إقامة دائمة، وهو ما يعبّر عنه في التعبير الفقهي بـ«الذّميّين» ويلزم في ذلك عقد الذّمة الذي تترتّب عليه حقوق وواجبات متقابلة بين الذميّ والدّولة الإسلاميّة (أو الحاكم الإسلاميّ).

أمّا القسم الثانّي من الأجانب فهم «المستأمنون» الذين يقيمون في دولة الإسلام، إقامة مؤقتة (غير دائمة) بموجب عقد الأمان الذي يبرم بينهم وبين الحكم الإسلاميّ أو أفراد المسلمين. وقد قام اليوم الإذن في الدخول (التأشيرات) محل العقد الذي كان يبرم في السابق.

ويختلف عقد الذّمة عن عقد الأمان في أن الأوّل يترتّب عليه دفع الجزية دون الثاني، ويتمتّع المستأمن كالذّميّ بذات الحقوق التي يتمتّع بها المسلم ويقع عليه نفس الواجبات التي يؤدّيها المسلم[1]،

---

(١) راجع: النجفي (حسن): جواهر الكلام (م.س.)، ج٢١، ص ٢٦٠ وما بعدها. وابن قيم الجوزية (محمّد: ت ٧٥١ هـ): **أحكام أهل الذّمة**، ج٢، دار العلم للملايين، بيروت، ص ٥١٧ وما بعدها. والزّحيلي (د. وهبة): **العلاقات الدولية في الإسلام**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص ١٨ وما بعدها.

وقد اعتبر بعض الباحثين هذه التدابير بأنّها تاريخيّة لا تصلح لكلّ زمان ومكان وتخالف مع الواقع الراهن والمعادلات والتوازنات الدولية التي تحكم علاقات الدول والأمم.

الركن الثاني: الإقليم الإسلامي (دار الإسلام)

إنّ الإقليم شرط ضروري للدولة ولا يمكن الإستغناء عنه في تكوين الدّولة. وقد دخل هذا الشرط في تكوين الدّولة الوضعيّة في بداية العصور الوسطى[1]، وقد اختلف فقهاء القانون الدستوريّ في تحديد حقّ الدّولة على إقليمها، حيث ذهب بعضهم إلى أنّ حقّ الدّولة على إقليمها «حقّ سيادة» بينما ذهب آخرون أنّه «حقّ ملكيّة» وذهب ثالث بأنّه حقّ عيني ذو طبيعة تأسيسيّة[2].

ويعتبر تحديد ومدى الإقليم من المسائل التي تثار حوله مشاكل قانونيّة وسياسيّة عديدة، لعدم وجود معايير وضوابط دقيقة لهذا التحديد. فالدول المستقلّة حديثاً تبنّت كحدود، الخطوط الإداريّة القديمة التي رسمها الاستعمار. كما أنّ تحديد الحدود البحرية (المياه الإقليمية، المياه القارية، وأعالي البحار) تشكّل اليوم مصدراً للكثير من التوتّرات الدولية[3].

وعلى الصعيد القانوني فالسلطات العامّة تتمتّع بصلاحية شاملة على كامل الإقليم (سلطة القرار) لفرض الإلتزامات على الأفراد أو لفرض احترام حقوقهم. فعند الحدود تنتهي صلاحيات السلطات العامّة (البرلمان، الحكومة، والقضاء) وتنتهي بالتالي سيادة الدّولة[4].

---

(١) راجع: عاليه (د. سمير): نظام الدّولة و... (م.س.)، ص ٤٠.
(٢) راجع: بسيوني (د. عبد الله): نظريّة الدّولة (م.س.)، ص ٣٣.
(٣) راجع: شكر (د. زهير): الوسيط في القانون الدّستوري (م.س.)، ص٣١.
(٤) شكر (د. زهير): نفس المرجع، ص ٣٢.

أمّا الإقليم في المفهوم الإسلاميّ فينظر إليه تارة لجهة استحقاق الملكيّة فهذا ما ورد الحديث عنه في الكتب الفقهيّة وعلى أساسه تم تصنيف الأراضي إلى الأقسام التالية:

١- الأرض المفتوحة عنوة: وهي الأراضي التي استولى عليها المسلمون نتيجة القتال. فاختلفت آراء فقهاء المسلمين بشأنّها، بين قائل بأنّها ملك للمسلمين[١]، أو وقف عليهم[٢]، وقائل بأنّ أمرها يرجع إلى الإمام إن شاء قسّمها بين المسلمين، وإن شاء أقرّ أهلها عليها ووضع عليهم الجزية[٣].

٢- الأرض التي أسلم أهلها: فتبقى ملكية هذه الأراضي لأصحابها، استناداً إلى مبدأ احترام مال المسلم.

٣- الأرض المفتوحة بالصلح: ويرتبط حكم هذه الأراضي بعقد الصلح الذي يبرم بين هؤلاء والحكم الإسلاميّ.

وأخرى ينظر إلى الأرض لجهة السيادة المطلقة عليها، فإن السيادة المطلقة -حسب المفهوم الإسلامي- لله وحده: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ ٱلْمَلِكِ ٱلْقُدُّوسِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ﴾[٤]. ﴿قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُلِ ٱللَّهُ قُلْ أَفَٱتَّخَذْتُم مِّن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا

---

(١) رأي الشافعية. أنظر: الشربيني (محمد بن أحمد): **مغني المحتاج**، ج ٤، ص ٢٣٤. الشافعي (محمد بن إدريس: ت ٢٠٤ هـ): الأم، ج ٤، ص ١٠٣.

(٢) رأي المالكية. أنظر: الماوردي (أبو الحسن: ت ٤٣٢ هـ): **الأحكام السلطانية**، ط الحلبي، ص١٥٢.

(٣) الإمامية والحنفية والزيدية. أنظر: النجفي: جواهر الكلام (م.س.)، ج ٢١، ص ١٥٨. وابن الهمام (محمد بن عبد الواحد: ت ٨٦١ هـ): **فتح القدير**، ج ٤، ص ٣٠٣. وابن المرتضى (أحمد بن يحيى: ت ٨٤٠ هـ): **البحر الزخار**، ج ٢، ص ٢١٩.

(٤) الجمعة/ ١.

ضَرًّا﴾[1]. وآيات عديدة أخرى التي تدل على إثبات الملكية والسيادة المطلقة لله - تعالى[2].

وثالثة ينظر إلى الأرض لجهة الاستحقاق السياسيّ أي إقامة الدّولة الإسلاميّة وتطبيق الحكم الإسلامي عليها، «ودائرة هذا الاستحقاق ليست محدودة بحدود لأن الكيان السياسيّ للدولة الإسلاميّة قائم على مبدأ فكريّ عامّ لا تختلف في حسابه الأراضي والبلاد. ولذلك كان الإسلام المتمثّل في الدّولة الإسلاميّة صاحب الحقّ الشرعيّ في الأرض كلها ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِىَ ٱلصَّٰلِحُونَ﴾[3]، فيحقّ للدولة الإسلاميّة إخضاع جميع أراضي العالم لها سياسياً. غير أن طريقة استعمال هذا الحق وشكل تنفيذه يختلف باختلاف طبيعة الأشخاص المستوطنين للأرض من حيث كونهم مسلمين أو ذّميين أو كفاراً غير ذميين...»[4].

ومن هنا، جاء التقسيم الفقهي للمعمورة إلى ثلاثة دور: دار الإسلام، ودار الحرب، ودار العهد.

والمقصود بـ «دار الإسلام»، الإقليم الذي يخضع لولاية المسلمين وتطبّق عليه الشريعة الإسلاميّة، وورد التعبير عنه في بعض الكتب الفقهيّة بأنّ «دار الإسلام هي إسم للموضع الذي يكون تحت يد المسلمين»[5]. والمراد باليد خضوع الإقليم لسلطة المسلمين.

---

(١) الرعد/ ١٦.

(٢) راجع: القرآن الكريم: ١٣/ ١٦ و١٧/ ١٠٢ و١٨/ ١٤ و١٩/ ٦٥ و٢١/ ٥٦ و٢٦/ ٢٤ و٣٧/ ٥ وغيرها.

(٣) الأنبياء/ ١٠٥.

(٤) الصدر (السيد محمد باقر): سلسلة الإسلام يقود الحياة (م.س.)، ص ٣٥.

(٥) السرخسي (أبي بكر محمد بن أحمد: ت ٤٩٠ هـ): **شرح السير الكبير**، مطبعة مصر، طبعة ١٩٥٨، ج٣، ورد في: بسيوني (عبد الله): نظريّة الدّولة في الإسلام (م.س.)، ص ٣٤.

فالإقليم الذي يخضع لولاية المسلمين ويسود فيه الحكم الإسلامي هو دار الإسلام. وأوّل إقليم خضع لتطبيق الإسلام وشريعته عليه هو مدينة (يثرب)، فقد نصّت (الصحيفة) في الفقرة ٣٩على: «أنّ (يثرب) حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة». كما نصّت في الفقرة ٣٦ على: «أن لا يخرج منهم أحد إلّا بإذن محمّد»، ونصّت في الفقرة ٤٧ على: «أنّه من خرج أمن، ومن قعد أمن بالمدينة، إلّا من ظلم وأثم ...».

إنّ هذه النصوص صريحة في «أنّ ثمّة مكاناً محدداً تسري فيه أحكام هذه (الصحيفة)، وله حدود يكون تجاوزها خروجاً عن هذا المكان (أرض الدّولة) وعدم تجاوزها (قعوداً) فيه»[١].

وورد «أنّ الرسول ﷺ أرسل بعض أصحابه أن يبنوا أعلاماً على حدود حرم المدينة: بين لابيتها شرقاً وغرباً، وبين جبل (ثور) في الشمال وجبل (عير) في الجنوب. ووادي (العتيق) داخل الحرم»[٢].

إنّ هذه النصوص تعني: «أنّ الدّولة الإسلاميّة، لها أرض خاصة بها ضمن حدود، وأنّ الانتماء إلى مجتمعها السياسيّ يكون بالإنتماء إلى هذه الأرض»[٣].

وأمّا المراد بـ «دار الحرب»، فذلك الإقليم الذي خضع لولاية الكفار، ويسود فيه الحكم والسلطة لغير المسلمين. ولا يخضع

---

(١) شمس الدين (محمد مهدي): **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، المؤسسة الدولية، بيروت، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م. طبعة ٤، ص ٥٣٨.

(٢) حميد الله (د. محمد): مجموعة الوثائق السياسيّة، نقلاً عن: المطري: **تاريخ المدينة**. ورد في: محمد مهدي شمس الدين: (م.س.) ص ٥٣٨.

(٣) شمس الدين (محمد مهدي): (م.س.)، ص٥٣٩.

لسلطة الإسلام والمسلمين[1]. وقد رتّب الفقهاء المسلمون أثاراً خاصّة على الدارين.

وأمّا المقصود بـ«دار العهد» أو دار الصلح أو دار الهدنة فهو الإقليم الذي يخضع جزئياً لسلطة المسلمين نتيجة عقد الصلح الذي يبرم بين الحاكم الإسلاميّ وسكّان هذا الإقليم[2].

ويبدو أنّ هذا التقسيم ناظر إلى الواقع وليس تقسيماً شرعياً مجرداً عن الواقع. فعليه يمكن أن يتغيّر أو يضاف إليه مصاديق أخرى تبعاً لمتطلبات الواقع. ونتيجة التوازنات التي تحكم علاقات المسلمين مع غيرهم والسلطة على الأرض.

الركن الثالث: سُلطة الدَّولة الإسلاميّة

تعتبر السلطة السياسيّة العليا التي يخضع لها أفراد الشعب من أهمّ أركان الدّولة في القانون الدستوريّ وأيّ تنظيم سياسيّ.

والدّولة هي صاحبة السلطة في القانون الدستوريّ وتمارس الحكومة هذه السلطة نيابة عن الدّولة.

---

(١) راجع: النجفي: جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٢٩٦ وما بعدها. والكاساني (علاء الدين بن سعيد: ت ٥٨٧ هـ): **بدائع الصّنائع**، ج ٩، ص ٤٣٧٥، حيث يقول: «تصير دار الكفر بظهور أحكام الكفر فيها». وابن القيم الجوزية: أحكام أهل الذمة، (م.س.)، ص ٣٦٦، حيث يقول: «ما لم تجر عليه أحكام الإسلام لم يكن دار إسلام ...». وابن مرتضى: **البحر الزخار**، ج ٥، ص ٤٦٨، حيث يقول: «دار الكفر هي ما جرت فيها أحكام الشرك ولم يبق فيها مسلم ولا ذمّي وتاخمت دار الشرك».

(٢) راجع: النجفي: جواهر الكلام (م.س.)، ص ٢٩٨ وما بعدها. والخوئي (أبو القاسم): منهاج الصالحين، ج ١، ص ٤٠١، والماوردي (أبو الحسن): **الأحكام السلطانية**، دار الكتب العلمية، بيروت، ص١٣٨.

وقد تضمّن القانون الدستوريّ عدّة خصائص للسلطة السياسيّة وهي التالية[1]:

١. عموميّة سلطة الدّولة وكونها سلطة تسمو على باقي السلطات.

٢. أصالة سلطة الدّولة المستمدّة من ذات الدّولة. وأنّها سلطة دائمة ومستقلة.

٣. حكر القوّة العسكرية وممارستها بالدّولة.

٤. إنفراد الدّولة باشتراع القوانين لتنظيم الشؤون العامّة وتحقيق المصالح العامة.

وتعتبر «القوّة» وممارستها من المفاهيم المحوريّة للسلطة السياسيّة في الفكر السياسيّ الوضعيّ. ومن أهمّ التعريفات لمفهوم القوّة السياسيّة تعريفان قدّمهما كلّ من «ماكس فيبر» و«تالكوت بارسونز».

فيرى «فيبر» أنّ القوّة هي احتمال قيام فاعل ما في نطاق علاقة اجتماعية بتحقيق إرادته الخاصّة رغم مقاومة الآخرين، وذلك بغض النظر عن الأساس الذي يقوم عليه وذلك الاحتمال[2].

وعليه، فإنّ «فيبر» يقرّ مبدأ الصراع وما ينتج عن ذلك من ممارسة للقوّة لتبرير وتمرير فكرة ومصلحة على أخرى، وتحويل القوّة إلى مصدر للشرعية.

---

(١) راجع: بسيوني (د. عبد الغني): نظريّة الدّولة... (م.س.)، ص ٣٩-٤٠، ود. سمير عاليه: نظام الدّولة... (م.س.)، ص ٤٤-٤٥.

(٢) علي سعد (د. إسماعيل): نظريّة القوة، مدخل في علم الاجتماع السياسيّ، الإسكندرية، ١٩٧٨، ص٨٠ وما بعدها.

ورد في: خليل (د. فوزي): دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، المعهد العالي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٦، ص ٢٣٧.

ورد في: خليل (د. فوزي): (م.س.)، ص ٩٣٢.

فيما يرى «بارسونز» أنّ القوّة هي «القدرة المعمّمة لضمان القيام بالتزامات ملزمة بواسطة وحدات في نسق اجتماعي، وذلك عندما تصبح هذه الإلتزامات مشروعة لإرتباطها بالأهداف الجماعية، وعندها يتوقع في حالة التمرّد والمقاومة اللجوء إلى الفرض عن طريق جزاءات سلبية موقفية»[1].

وفي مفهوم «بارسونز» للقوّة فإنّها تعتمد أساساً على «الرضا والإتفاق» وتنفّذ بشكل جزاءات سلبيّة.

وأمّا المفهوم الإسلاميّ للسلطة وما تستلزمها من ممارسة القوّة فيمكن تلخيصها كالتالي:

أ- السلطة في المفهوم الإسلاميّ:

إنّ مصطلحات السلطنة، والحكم[2]، والخلافة[3]، والولاية[4]، والإمامة[5] والرعاية[6]، تفيد مفهوم السلطة في القانون الدستوريّ متضمنة مفهوم «الأمانة» و«المسؤولية». لأنّ مفهوم السلطة التي يمارسها الحاكم الإسلاميّ يختلف عن السلطة بمفهومها الوظيفي والإداريّ في الفقه الدستوريّ وذلك باعتبار أن ممارسة السلطة في المنظومة المفاهيمية الإسلاميّة تتحول إلى أداء للأمانة وتحمّل للمسؤولية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا﴾[7]، «وكلكم

(١) ﴿سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجۡعَلُ لَكُمَا سُلۡطَٰنًا﴾، القصص/ ٣٥.
(٢) ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ...﴾، المائدة/ ٤٩.
(٣) ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾. ص/ ٢٦.
(٤) ﴿ٱلۡوَلَٰيَةُ لِلَّهِ ٱلۡحَقِّۚ...﴾، الكهف/ ٤٤.
(٥) ﴿وَجَعَلۡنَٰهُمۡ أَئِمَّةً يَهۡدُونَ بِأَمۡرِنَا﴾، الأنبياء/ ٧٣.
(٦) «كلكم راع وكلكم مسؤول عنه رعيته».
(٧) النساء/ ٥٨.

راع وكلكم مسؤول عن رعيته»[1]. كما أنّ الحاكم الإسلامي بخلاف صاحب السلطة في القانون الدستوريّ ليس له حصانة خاصة، وهو في هذا المجال مسؤول كسائر الناس، ويتحمل التبعة أمام القضاء والقانون كما يتحمل التبعة أمام الله ويحاسب على فعله في يوم الجزاء. ومن الأمثلة على ذلك دعوى أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، درعه من اليهوديّ أمام القاضي شريح في عهد خلافته، وقد ربح فيه اليهوديّ الدعوى لفقدان البيّنة، مع أن الدرع كان في الحقيقة للإمام[2].

من هنا، فإنّ سلطة الدّولة من منظور إسلاميّ ليست سلطة مطلقة، كما أنّها ليست مستمدّة من ذات الدّولة، لأنّ الدّولة كمؤسسة قانونية لا تمنح لنفسها السلطة، كما أن وظيفتها لا تقتضي هذه السلطة بالمطلق، بل مرتبطة تلك السلطة بالجهة المانحة سعة وضيقاً، ومتّصلة بالأمانة والرعاية الموكولة إلى الدّولة ومنوطة بالمسؤوليات التي على عاتقها، إضافة إلى أنّ السلطة ليست بدائمة.

ثم إنّ السلطات المنبثقة عن السلطة الأم (أي السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية، وسلطة القضاء) معترف بها في الدّولة الإسلاميّة أيضاً لكن بمفهومها المختلف عن القانون الدستوريّ الوضعيّ.

فسلطة التشريع في الإسلام بمعنى إيجاد شرع مبتدأ محصور أمرها بالله -تعالى-[3] ومن مهامّ الدّولة الإسلاميّة في مجال التشريع: «أولاً: بيان الأحكام وهي القوانين التي جاءت بها الشريعة الإسلاميّة المقدّسة بصيغها المحدّدة الثابتة. وثانياً: وضع التعاليم

---

(١) ميزان الحكمة، ج ٥، الحديث رقم ٨٠٣٤، ص ٣٢٧.

(٢) راجع: المبارك (محمد): نظام الإسلام... (م.س.)، ص ٥١.

(٣) ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾، الأنعام/ ٥٧. ﴿وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِۦٓ أَحَدًا﴾، الكهف/ ٢٦.

وهي التفصيلات القانونيّة التي تطبق فيها أحكام الشريعة على ضوء الظروف، ويتكوّن من مجموع هذه التعاليم النظام السائد لفترة معينة تطول أو تقصر تبعاً للظروف والملابسات»[١].

وأمّا السلطة التنفيذية بمعنى الهيئة الحاكمة التي تقوم بتنفيذ القوانين وتسيير الإدارة والمرافق العامّة[٢]، فهي معترف بها في الإسلام، لأن «تطبيق أحكام الشريعة - الدستور - والتعاليم المستنبطة منها -القوانين - على الأمة»[٣] من مهامّ الدّولة الإسلاميّة، وهذه المهمّة لا تتحقّق إلّا بالهيئة الحاكمة، أو من خلال الحاكم والجهاز الذي يشرف عليه. وهناك عدّة نظريّات حول السلطة التنفيذية في الفكر والفقه الإسلاميين، وسوف نتحدث عنها في الأبحاث الآتية.

وأمّا سلطة القضاء بمعنى الجهة المعنية بفصل «الخصومات الواقعة بين أفراد الرعيّة أو بين الراعي والرعيّة على ضوء الأحكام والتعاليم»[٤] الإسلاميّة، فهي من مهامّ الدّولة الإسلاميّة. كما أنّ الإسلام بالعموم يقرّ المبادئ الأساسيّة المعمول بها في التنظيم القضائي الحديث، مثل: مبدأ استقلال السلطة القضائية، ومبدأ المساواة أمام القضاء، ومبدأ التقاضي على أكثر من درجة، وكفاءة القاضي ونزاهته وغيرها من المبادئ والأسس العامّة في مجال التنظيم القضائيّ.

---

(١) الصدر (محمد باقر): الإسلام يقود الحياة (م.س.)، ص ٤١.
(٢) أنظر: بدوي (د. ثروت): النظم السياسيّة (م.س.)، ص ١٣٥. عالية (د. سمير): نظام الدّولة... (م.س.)، ص٥١.
(٣) الصدر: نفس المرجع وذات الصفحة.
(٤) الصدر: نفس المرجع وذات الصفحة.

ب- القوّة في المفهوم الإسلاميّ

القوّة في المفهوم الإسلامي ليست «قيمة» تطلب لذاتها بل «وسيلة» لتحقيق الغايات التي من أجلها منح الله للإنسان القوّة والمكنة: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَنَهَوۡاْ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۗ﴾[1]. فإن تحوّلت القوّة إلى الهدف والغاية ومورست من دون قيد أو شرط ولأجل تنمية الذات وتوسيعها وتعميقها، فالإسلام لا يقرّها بل يرفضها: ﴿فَأَمَّا عَادٞ فَٱسۡتَكۡبَرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ وَقَالُواْ مَنۡ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةًۖ أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِي خَلَقَهُمۡ هُوَ أَشَدُّ مِنۡهُمۡ قُوَّةٗۖ وَكَانُواْ بِـَٔايَٰتِنَا يَجۡحَدُونَ ۝١٥ فَأَرۡسَلۡنَا عَلَيۡهِمۡ رِيحٗا صَرۡصَرٗا فِيٓ أَيَّامٖ نَّحِسَاتٖ لِّنُذِيقَهُمۡ عَذَابَ ٱلۡخِزۡيِ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ﴾[2].

فالإسلام لا يقرّ «القوّة» لذات الدّولة باعتبارها مؤسسة عامة، بل من أجل الأهداف والغايات النبيلة التي تسعى إليها الدّولة الإسلاميّة. إلّا أنّها مطلوبة، وتعتبر في جنب «الأمانة» ركناً مهماً من أركان الحكم والدّولة في الإسلام، كما في قوله - تعالى -: ﴿إِنَّ خَيۡرَ مَنِ ٱسۡتَـٔۡجَرۡتَ ٱلۡقَوِيُّ ٱلۡأَمِينُ﴾[3]، وقوله: ﴿إِنَّكَ ٱلۡيَوۡمَ لَدَيۡنَا مَكِينٌ أَمِينٞ﴾[4]، وقوله: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ ۝١٩ ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي ٱلۡعَرۡشِ مَكِينٖ ۝٢٠ مُّطَاعٖ ثَمَّ أَمِينٖ﴾[5]. على أن «القوّة» في المفهوم الإسلاميّ والقرآني أعمّ من المفهوم الوضعيّ للقوّة ولا تنحصر بالقوّة الماديّة، كما أنّه يختلف المراد منها حسب الموارد، فإنّ القوّة في مجال الحكم والإدارة، هي العلم والحكمة، في حين أنّ القوّة في مجال

---

(١) الحجّ/ ٤١.

(٢) فصّلت/ ١٥-١٦.

(٣) القصص/ ٢٦.

(٤) يوسف/ ٥٤.

(٥) التكوير/ ١٩-٢١.

الحرب والقتال تعني الشجاعة، والتدبير وإعداد العدّة، والحال أنّ القوّة في مجال القضاء والحكم هي العدل والقسط وهكذا.

الركن الرابع: سيادة الدَّولة الإسلاميّة

السيادة في القانون الدستوريّ تعني أنّ سلطة الدّولة سلطة عليا، لا يسمو عليها شيء، ولا تخضع لأحد[1]، وتستبعد وجود أيّ إمكانيّة للرقابة على الدّولة[2].

وبتعبير آخر، السيادة تعني سلطة عليا على المواطنين والرعايا غير مقيّدة بالقانون... الدّولة منطقياً تتضمّن السيادة، والسيادة بطبيعتها المطلقة أبدية، ولا تتجزأ ولا يمكن التنازل عنها. إنّ المنطق الجوهريّ للسيادة، والتي كانت أساساً السيّد في الحكم المطلق، كانت تتمثّل بأنّ هناك شيئاً ما متفوّقاً في أيّ دولة. هذا الشيء هو أساسًا شخص أو أشخاص، مصدر لكل القانون والسلطة[3].

ومقتضى ذلك أنّ سلطة الدّولة السياسيّة لها طبيعة خاصة، تتمثّل في أنّها سلطة، أصيلة، وسامية، ودائمة، وموحّدة لا تقبل التجزئة؛ لأنّ الهيئات الحاكمة في الدّولة لا تتقاسم السلطة العامّة فيما بينها، وإنّما تتقاسم الاختصاصات فقط[4]. كما أنّ السيادة لا تقبل التقادم المكسِب، ولا التقادم المسقط، بمعنى أنّها لا تكسب بمجرد مرور الزمن عليها، ولا تسقط بالمدة الطويلة[5].

---

(١) راجع: بدوي (د. ثروت): النظم السياسيّة (م.س.)، ص ٤٠. وعاليه (د. سمير): (م.س.)، ص ٨١.

(٢) أنظر: شكر (د. زهير): الوسيط في القانون الدستوري (م.س.)، ص ١٤.

(٣) راجع: أندرو فنسنت: نظريات الدّولة (م.س.)، ص٢٤٥-٢٤٦.

(٤) بسيوني (د. عبد الغني): نظريّة الدّولة في الإسلام (م.س.)، ص٤٩.

(٥) أنظر: سلطان (د. حامد): أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلاميّة (م.س.)، ص ١٢٤-١٢٥. ونعمة (د. عدنان): السيادة في التنظيم الدّولي المعاصر (م.س.)، ص ٨٦ وما بعدها.

وتتجلّى هذه السيادة بمظهرين: الأوّل داخليّ، والآخر خارجيّ. السيادة الداخلية تتبلور من خلال سلطان الدّولة على سكّانها وإقليمها. والسيادة الخارجيّة تتبلور من خلال حريّة الدّولة في إدارة شؤونها الخارجيّة، واستقلال قراراتها وممارسة حقوقها في مجال إبرام العقود والمواثيق الدولية وإقامة العلاقات الدبلوماسية والتجارية والعسكرية،... مع سائر الدول، وإعلان الحرب، أو الصلح، أو الحياد.

وقد وقعت مناقشات حادة بين المفكرين السياسيّين في تحديد صاحب السيادة في الدّولة، وظهرت عدّة نظريّات بشأنها، ويمكن تصنيفها إلى طائفتين أساسيّتين، هما: طائفة النظريّات التيوقراطية، وطائفة النظريّات الديمقراطية. وتشمل الطائفة الأولى، «نظريّة الطبيعة الإلهيّة للحكّام»، التي تخلع على الحكّام الطبيعة الإلهية. و«نظريّة الحقّ الإلهيّ المباشر»، التي يتلخّص مضمونها في أن الحكّام - وإن كانوا من البشر وليست لهم طبيعة إلهية - فإن الله هو الذي يصطفيهم ويمنحهم السلطة، ويخصّهم بممارستها. و«نظريّة الحق الإلهي غير المباشر»، التي ترى أنّ الإختيار الإلهي للحكّام لا تتمّ مباشرة، وإنما بطريق غير مباشر، بوساطة الشعب، ولكن بتوجيه من الإرادة الإلهيّة، فالشعب يكون مسيّراً لا مخيّراً في ذلك[1].

أمّا طائفة النظريّات الديمقراطيّة فتتمثّل في «نظريّة سيادة الأمّة»، و«نظريّة سيادة الشعب» والفرق بين النّظريّتين هو أن النظريّة الأولى تعتقد بوحدة السيادة وعدم تجزئتها، بخلاف النظريّة الثانية التي تذعن بتجزئتها على أفراد الشعب.

---

(١) راجع: بسيوني: (م.س.)، ص ٥٠.

مفهوم السّيادة وصاحبها في الفكر الإسلامي

السّيادة في الفقه الإسلامي تعني الولاية والحاكميّة وحق الطّاعة والأمر والنّهي، وما يترتب على الطّاعة والأمر والنّهي من لوازم.

ويتّفق فقهاء الإسلام(١) في أنّ السيادة والحاكمية أساساً لله - تعالى -، نتيجة النّصوص الواردة في الكتاب والسنّة، مثل قوله - تعالى-: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾(٢)، وقوله: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾(٣). وقوله: ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا﴾(٤). وأمثالها من الآيات والروايات. ويتفقون أيضاً على أنّ ممارسة السيادة ثابتة بالنص للنبيﷺ، لما ورد في القرآن من قوله - تعالى -: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾(٥). وقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾(٦). وغيرها من الآيات.

ولكن يختلف فقهاء المسلمين ومتكلموهم بعد ذلك فيما بينهم في كيفية ممارسة السيادة والحكم بعد النبيﷺ، والنظريّات الموجودة في هذا المجال هي التالية(٧):

---

(١) أنظر: القرضاوي (د. يوسف): السياسة الشرعية، (م.س.)، ص١٨. والصدر: الإسلام يقود الحياة، (م.س.)، ص ٤٤. وبسيوني (د. عبد الغني): (م.س.)، ص ١٩٩ وما بعدها.

(٢) الأعراف/ ٥٤.

(٣) يوسف/ ٤٠، والأنعام/ ٥٧.

(٤) الأنعام/ ١١٤.

(٥) الأحزاب/ ٦.

(٦) الأحزاب/ ٣٦.

(٧) أنظر: شمس الدين (محمد مهدي): نظام الحكم والإدارة في الإسلام (م.س.)، ص ١٠٥ وما بعدها.

١- مرجعيّة النّص.

٢- مرجعيّة الأمّة.

٣- مرجعيّة أهل الحلّ والعقد.

٤- مرجعيّة العهد.

٥- الغلبة والدّعوة إلى النّفس.

وسوف نعرض في الأبحاث المقبلة أهمّ النظريّات الإسلاميّة في الحكم والسّلطة. ونشير هنا، إلى أن الإماميّة تؤمن بمرجعية النّص سيّما بالنّسبة إلى عهد حضور الإمام المعصوم. وأمّا في عهد الغيبة فإن النصّ له مكانته الخاصة أيضاً إلّا أنّ الأمة لها الدور في اختيار الحاكم الإسلاميّ ضمن ضوابط وأسس معينة.

وأمّا المذاهب الأربعة (السنة) فترى انعقاد الخلافة والإمامة بالطرق الأربعة الباقية مع تركيزهم على نظريّة اختيار الأمة ونظريّة الاستخلاف (العهد)، ونظريّة الغلبة والقهر (الإستيلاء)[1].

وأمّا الكتّاب الإسلاميون المعاصرون فاختلفوا في تحديد صاحب السّيادة في الدّولة الإسلاميّة نتيجة التأثر بالأبحاث الدستوريّة وفلسفات السّياسة المعاصرة، ففي حين أنّ أغلب المعاصرين ذهبوا

(١) راجع: الماوردي (أبو الحسن): الأحكام السلطانية (م.س.)، ص ٧ وما بعدها. وابن تيمية (تقي الدين: ت ٧٢٨ هـ): **السياسة الشرعية**، دار المعرفة، بيروت، ص ١٢ وما بعدها. ورضا (رشيد: ت ١٣٥٤ هـ): **الخلافة، أو الإمامة العظمى**، دار الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ١٩٨٨م. ص ١٢ وما بعدها. المبارك (محمد): نظام الإسلام (م.س.)، ص٤٢ وما بعدها. ود. الواعي (توفيق يوسف): **الإمامة في الإسلام بين التراث والمعاصرة**، مجلة الشريعة والدراسات الإسلاميّة، العدد ١٥، ربيع الأول، ١٤٢١ هـ، يونيو، ٢٠٠٠، ص ٨٨ وما بعدها.

إلى اعتبار السّيادة للأمّة[1]، فإن بعضهم رأى أن السّيادة للشّعب[2]، فيما ذهب البعض الآخر إلى نظريّة الحقّ الإلهيّ المباشر[3]، وقد واجهت النظريّات المعاصرة - المكوّنة تحت تأثير النظريّات التيوقراطيّة والديمقراطيّة الغربيّة - نقداً من قبل بعض المعاصرين[4]؛ وذلك نظراً إلى الاختلاف القائم بين النظريّات الإسلاميّة والنظريّات الغربيّة الراجع في الأساس إلى الاختلاف في الأسس والمبادئ والقيم، إضافة إلى الاختلاف في النظام المفاهيميّ بين الاتجاهين. مما ينفي -هذا الاختلاف- كل نوع من الاقتباس غير المدعوم من النظام المفاهيميّ والقيم والاعتبارات الإسلاميّة الأصليّة.

الركن الخامس: قانون الدّولة الإسلاميّة (الشريعة)

تمهيد

لقد سبق فيما مر أنّ الدّولة تحتاج إلى ركن معنوي لإتصافها بصفة «الإسلاميّة»، وهذا الركن المعنوي يعبّر عنه بـ«الشّريعة». ولا ينبغي البحث عن القانون الإسلاميّ (الشّريعة) تحت عنوان: خضوع الدّولة الإسلاميّة للقانون، أو سيادة القانون في الدّولة الإسلاميّة، أو تحت عناوين مماثلة، كما يبحث في القانون الدستوريّ الوضعيّ، للاختلاف الجوهري في المراد من القانون في

---

(١) أنظر: موسى (د. محمد يوسف): **نظام الحكم في الإسلام**، طبعة ١٩٦٧، ص ١٢٥ وما بعدها. وخلاف (عبد الوهاب): **السياسة الشرعية**، المطبعة السلفيّة، القاهرة، ص ٢٨ وما بعدها.

(٢) أنظر: أبو زيد فهمي (د. مصطفى): **النظريّة العامّة في الدّولة...**، نشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، ١٩٨٥، ص ٣١٢.

(٣) أنظر: المودودي (أبو الأعلى): **نظريّة الإسلام وهديه في السّياسة والقانون والدّستور**، ص ٥ وما بعدها.

(٤) أنظر: بسيوني: نظريّة الدّولة (م.س.)، ص ٦٥ وما بعدها.

الإطلاقين وهو وهم وقع فيه العديد من الكتّاب في مجال القضايا الدستوريّة من خلال الفكر والفقه الإسلاميين. كما لا يمكن الاستناد إلى النظريّات المفسِّرة لخضوع الدّولة للقانون في الفقه الدستوريّ لإثبات الموضوع في الدّولة الإسلاميّة، كنظريّة القانون الطبيعي، ونظريّة الحقوق الفرديّة، ونظريّة التحديد الذاتي للإدارة، ونظريّة التضامن الاجتماعي وغيرها. وذلك باعتبار أنّ القانون الإسلامي (الشريعة) يختلف في جوهره مع القانون الوضعيّ، وللسبب نفسه لا يمكن افتراض «السلطة التأسيسيّة» في الدّولة الإسلاميّة بنوعيها الأصلية والمنشأ. كما لا يمكن أن نفترض وجود «السلطة التشريعية» بالمفهوم السائد لهذه السلطة في الفقه الدستوريّ، في الدّولة الإسلاميّة.

من هنا، فإنّ «الشّريعة» والتقيّد والالتزام بها شرط ضروريّ وقَبْلّي لتكوين الدّولة الإسلاميّة. لا أنّ الدّولة بمفهومها الإسلاميّ تنشأ قبل توفّر هذا الركن ومن خلال الأركان الأربعة للدّولة، ومن ثمّ يأتي البحث عن تقيّد هذه الدّولة بالقانون ويتمّ اقتراح أنّ القانون في الدّولة الإسلاميّة هي «الشّريعة».

والحقيقة، أنّ الشريعة ليست شرطاً لاحقاً للدولة، وإنّما هي ركن سابق وشرط ضروريّ لتكوين ونشأة الدّولة في الإسلام؛ باعتبار أنّ الإسلام يُنشئ الدّولة (كمؤسسة عامة معنية بالشأن العام) من خلال «الشريعة» وبالرجوع إليها، لأنّ بنية الدّولة، وشكلها في الإسلام تتحدّد من خلال الشريعة، أسساً ومبادئ وقيماً وأحكاماً، باعتبار أنّ الشريعة هي الرابط بين السماء (صاحب السيادة المطلقة) وبين الأرض (حكاماً ورعية). من هنا، «فلا يكفي لأن تكتسب الرعاية الصفة الشرعيّة أن تقوم فعلاً بتطبيق الدستور والقوانين الإسلاميّة في إدارة شؤون الأمّة من جهاد واقتصاد وعلاقات

سياسيّة بل لا بدّ أن يراعى تطبيق الدستور والقوانين الإسلاميّة في الرعاية نفسها ... فيجب أن تكون بالشكل الذي حدّده لها الإسلام»[1].

١- مفهوم الشّريعة

الشريعة في اللّغة تطلق على الطريقة المستقيمة، ومن ذلك قوله - تعالى -: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا﴾[2].

وسمّيت الشريعة كذلك لاستقامتها وعدم انحرافها عن الطريق المستقيم. وقال بعضهم: سمّيت الشريعة شريعة تشبيهاً بشريعة الماء[3].

والشريعة في المفهوم الإسلاميّ، والمصطلح الشرعيّ، ما شرّعه الله للناس من قواعد الدين سواء أكانت متعلّقة بالعقيدة الدينيّة أم بالأخلاق أم بأفعال المكلّفين من عبادات ومعاملات. وعليه، فإنّ قواعد الشّرع الإسلامي تنقسم إلى ثلاث فئات:

الأولى: قواعد العقيدة الدينيّة: وتتناول ما يتصل بذات الله - تعالى - وصفاته، والإيمان به وبرسله، واليوم الآخر بما فيه من حساب وثواب وعقاب، ومحل دراستها علم الكلام والعقيدة.

الثانية: القواعد الأخلاقيّة: وتتناول كيفيّة تهذيب النفس وإصلاحها وضرورة تمسّك المسلم بالمثل العليا، ومحل دراستها علم الأخلاق والعرفان.

الثالثة: القواعد العمليّة: وتتناول العبادات والمعاملات بالمعنى

---

(١) الصدر: سلسلة الإسلام يقود الحياة «المحة...» (م.س.)، ص ٤٠.

(٢) الجاثية/ ١٨.

(٣) الراغب الأصفهاني: **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق: صفوان داودي، ط ٢، دار القلم، دمشق، ١٤١٨ هـ، ١٩٩٧ م، ص ٤٥٠.

العام، الأعمّ من المعاملات بين الأفراد، والجماعات، والدول. ومحل دراستها علم الفقه[1].

وقد ميّز بعض الفقهاء العقيدة عن الشريعة بأن العقيدة هي «مجموعة المفاهيم التي جاء بها الرسول ﷺ التي تعرّفنا بخالق العالم وخلقه وماضي الحياة ومستقبلها ودور الإنسان فيها ومسؤوليته أمام الله وقد سمّيت هذه المفاهيم عقيدة لأنّها معلومات جازمة يعقد عليها القلب»[2].

في حين أنّ الشريعة عبارة عن «مجموعة القوانين والأنظمة التي جاء بها الرسول ﷺ، التي تعالج الحياة البشرية كافة، الفكريّة منها والروحيّة والاجتماعيّة بمختلف ألوانها من إقتصادية وسياسيّة وغيرها»[3].

فعلى ضوء التعريف الأخير، فإنّ الشريعة تشتمل على القيم والقواعد الأخلاقيّة، والقواعد العمليّة والفقهيّة دون قواعد العقيدة.

٢ــ موقع العقيدة والشريعة في النّظام الإسلاميّ

بعد بيان مفهوم الشريعة والعقيدة في الفكر الإسلاميّ، نعرض فيما يلي وبإيجاز لدورهما في بناء وهيكلية النظام السياسيّ الإسلاميّ:

---

(١) قارن: الصدر: (م.س.)، ص ٣٣. وفضل الله (محمد حسين): **فقه الشريعة**، ط ١، دار الملاك، بيروت، ١٩٩٩، ص ٧. وشلتوت (محمود): **الإسلام عقيدة وشريعة**، دار العلم (د.ت.)، القاهرة، ص ٢. وشلبي (د. محمد مصطفى): **المدخل في الفقه الإسلامي**، الدار الجامعية، بيروت، ١٩٨٥، ص ٢٧. وعالية: **علم القانون والفقه الإسلامي**، ط ٢، المؤسسة الجامعية (مجد)، بيروت، ١٩٩٦، ص ٤٢.

(٢) الصدر: (م.س.)، ص ٣٣.

(٣) الصدر: (م.س.)، ص ٣٣.

أولاً: موقع العقيدة في النظام الإسلاميّ

إنّ المنظومة الفكريّة والمفاهيميّة التي تبلورها العقيدة في الإسلام، تحدّد دور الإنسان وعلاقته بالله والكون ومع الآخرين، فإنّ المؤمن بهذه المنظومة الفكرية والمفاهيميّة يعتقد أنّ «لا سيّد ولا مالك، ولا إله للكون وللحياة إلّا الله سبحانه وتعالى، وأنّ دور الإنسان في ممارسة حياته إنّما هو دور الاستخلاف والاستئمان. وأيّ علاقة تنشأ بين الإنسان والطبيعة فهي في جوهرها ليست علاقة مالك بمملوك وإنما هي علاقة أمين بأمانة استؤمن عليها، وأي علاقة تنشأ بين الإنسان وأخيه الإنسان مهما كان المركز الاجتماعي لهذا أو لذاك فهي علاقة استخلاف وتفاعل، بقدر ما يكون هذا الإنسان أو ذاك مؤدّياً لواجبه بهذه الخلافة، وليست علاقته سيادة أو ألوهيّة أو مالكيّة»[١].

وعليه، تنحصر علاقة الربوبيّة والعبوديّة لهذا الإنسان، بالله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[٢]، وقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾[٣]. «فليس لفرد ولا لمجموع أن يستأثر من دون الله بالحكم، وتوجيه الحياة الاجتماعية ووضع مناهجها ودساتيرها»[٤]. بل بناء مؤسساتها الدستورية بمعزل عن القواعد السلوكية النابعة من العقيدة وأسسها. تلك الأسس التي نستوحيها من الأسماء والصفات

---

(١) الصّدر (محمد باقر): المدرسة القرآنيّة، دار التّعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨١، ص ١٢٩.

(٢) الذّاريات/ ٥٦.

(٣) الفاتحة/ ٤.

(٤) الصدر (محمد باقر): المدرسة الإسلاميّة، دار الكتاب الإيراني، طهران، ١٩٨٤ن ص ١١٦.

الإلهية[1]، ونبني على أساسها رؤيتنا للحياة، ونؤسّس على ضوئها منظومتنا المفاهيميّة، ونكيّف وفقها أحاسيسنا، وعواطفنا، وعلاقاتنا مع الآخرين.

---

(١) وهذه الأسماء والصفات كما ورد في القرآن الكريم عبارة عن: الرحمن، الرحيم، الملك، القدوس، السّلام، المؤمنن المهيمن، العزيز، الجبّار، المتكبّر، الخالق، البارئ، المصوّر (الحشر/ ٢٢-٢٣). والغفّار (ص/ ٦٦). القهّار (يوسف/ ٣٩). الوهّاب (آل عمران/ ٨). الرزّاق (الذّاريات/ ٥٨). الفتّاح. العليم (سبأ/ ٢٦). القابض، الباسط (البقرة/ ٢٤٥). الخافض، الرافع (الواقعة/ ٣). المعزّ، المذلّ (آل عمران/ ٢٦). السّميع، البصير (الإسراء/ ١). اللطيف، الخبير (الأنعام/ ١٠٣). الحليم (آل عمران/ ١٠٥). العظيم (البقرة/ ٢٥٥). الغفور، الشّكور (فاطر/ ٣٠). الحفيظ (هود/ ٥٧). المقيت (النساء/ ٧٥). الحسيب (النساء/ ٦). الجليل، الكريم (الرحمن/ ٢٧). الحكيم (البقرة/ ٣٢). العليّ (البقرة/ ١٨١). الرّقيب، المجيب (هود/ ٦١). الواسع (النّساء/ ١٣٠). الودود (هود/ ٩٠). المجيد (هود/ ٧٣). المحيط (البقرة/ ١٩). الشّهيد (آل عمران/ ٩٨). الحقّ (الأنعام/ ٦٢). الوكيل (آل عمران/ ١٧٣). القويّ (الأنفال/ ٥٢). المتين (الأعراف/ ١٨٣). الوليّ (البقرة/ ١٠٧). الحميد (البقرة/ ٢٦٧). المحصي (المجادلة/ ٦). المبدئ، المعيد (البروج/ ١٣). المحيي، المميت (آل عمران/ ٥٦). الحيّ، القيّوم (آل عمران/ ٢). الكبير (الرّعد/ ٩). القادر (الأنعام/ ٣٧). الواحد (يوسف/ ٣٩). الأحد (الإخلاص/ ١). الصّمد (الإخلاص/ ٢). الأوّل (الحديد/ ٣). الأخر (الحديد/ ٣). الظّاهر (الحديد/ ٣). الباطن (الحديد/ ٣). القاهر (الأنعام/ ١٨). البّر، التوّاب (البقرة/ ٣٧). المنتقم (السّجدة/ ٢٢). العفوّ (الحج/ ٦٠). الرّؤوف (البقرة/ ١٤٣). مالك الملك (آل عمران/ ٢٦). ذو الجلال والإكرام (الرّحمن/ ٧٨). ربّ العالمين (الحمد/ ٢). الجامع (آل عمران/ ٩). الغنيّ (البقرة/ ٢٦٣). المغني (النّجم/ ٤٨). المتعالي (الرّعد/ ٩). الضار (المجادلة/ ١٠). القدير (البقرة/ ٢٠). النّور (النور/ ٣٥). الهادي (الفرقان/ ٣٥). البديع (البقرة/ ١١٧). الباقي (الرحمن/ ٢٧). الوارث (الحجر/ ٢٣). الصادق (الأنعام/ ١٤٦). و...

من هنا، فإن هذا الإنسان وانطلاقاً من مبادئ العقيدة ينفي الشعور بالتبعية المطلقة لأيّ إرادة بشريّة، كما أنّ الإيمان بوحدانيّة الله وبسيادتّه يضفي عليه، الحريّة الباطنيّة، والشجاعة المعنويّة، وينشئ في باطنه الارتباط العميق بالله - تعالى -، ليتصرّف خارجياً صريحاً ومطمئناً لتطبيق أحكام الله وتجسيد الإيمان وتتويجه بالعمل الصالح.

ثم إنّ هذا النموذج ليس نموذجاً مثالياً غير قابل للتطبيق، ومنقطع العلاقة بالواقع المعاش، بل فيه لجم لطغيان الإنسان وذاتيته، وجمع متوازن بين الواقعية والمثالية، تلك الواقعية التي لا تعني الرضوخ للواقع على علّاته، دون العمل لمعالجته وترقيته، الواقعية التي تراعي واقع الكون من حيث إنه حقيقة واقعة، دالة على حقيقة أكبر[1]. وقد سبق للأنبياء أن مارسوا هذا النموذج، وأدّوا «بشكل أو بآخر دورهم العظيم في بناء الدّولة الصالحة، وقد تولّى عدد كبير منهم الإشراف المباشر على الدّولة، كداود وسليمان وغيرهما، وقضى بعض الأنبياء كل حياته وهو يسعى في هذا السبيل كما هو في حالة موسى عليه السلام، واستطاع خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله وسلم أن يتوّج جهود سلفه الطاهر بإقامة أنظف وأطهر دولة في التاريخ، شكّلت بحق منعطفاً عظيماً في تاريخ الإنسان، وجسّدت مبادئ الدّولة الصالحة تجسيداً كاملاً رائعاً»[2].

ثم بعد بناء هذه القاعدة الفكرية الراسخة، فإنّ من أهمّ المبادئ ذات التأثير الاجتماعيّ والعمليّ والتي لها جذور معتقدية، هي مبدأ

---

(١) قارن: القرضاوي (د. يوسف): **الخصائص العامة للإسلام**، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٨١، ص ١٤٢ وما بعدها.

(٢) الصدر (محمد باقر): **الإسلام يقود الحياة**، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، ص ١٧٩-١٨٠. أنظر: الصّدر: **المرسل، الرسول، والرسالة** (موجز في أصول الدين)، مقدمة المحقق، نشر حبيب، قم، ١٤١٧ هـ، ص ٧٢.

«المساواة» بين الناس، ذلك أنّ الله كرّم جنس بني آدم ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾[1]، وقول رسول الله ﷺ: «لا فضل لعربيّ على أعجميّ إلّا بالتقوى ولا لأبيض على أسود إلّا بالتقوى إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم»[2].

فإنّ إلغاء «الامتيازات» بسبب اللون، والجنس، أو النّسب، أو المال، أو المنصب، واعتبار كل ذلك إخلالاً بأصل الاعتقاد بوحدة البشر الذين خلقهم من أصل واحد، يرسم حدوداً فاصلة، وقواعد راسخة في التعامل الاجتماعيّ، المبنيّ في الإسلام على «التفاعل الإيجابي» بين أفراد البشر، مستبعداً بذلك كل أنواع التعامل، المبنيّ على «الاستعلاء» و «الاستعداء». ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْيِۦ نِسَآءَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾[3]. ﴿تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا ۚ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾[4].

ثانياً: موقع الشريعة في النظام الإسلامي

الشريعة، كما مرّ، تنقسم إلى قسمين أساسيّن وهما: الأخلاق، وهي القيم والمبادئ النبيلة التي يرتكز عليها الإسلام؛ والأحكام، وهي الأوامر والنواهي المنصوصة والمستنبطة، وفيما يلي نعرض بإيجاز موقعهما في النظام الإسلامي:

أ- القيم الأخلاقيّة

إنّ الحضارة الإسلاميّة ترتكز -أساساً- على القيم الأخلاقيّة،

---

(١) لإسراء/ ٧٠.

(٢) ميزان الحكمة، ج ١٠، رقم الحديث ٢٢٠٩٨، ص ٦٢٩.

(٣) القصص/ ٤.

(٤) القصص/ ٨٣.

والتّشريعات والقوانين الإسلاميّة منحازة إلى القيم الخلقية وليست محايدة بالنسبة إليها، وبشكل عامّ، لا نجد قيمة أخلاقيّة إلّا ودعا الإسلام إلى الالتزام بها، والعكس صحيح أيضاً، بمعنى أنّه لا نجد رذيلة خلقية إلّا ونهى الإسلام عنها.

ويكفي أن نرجع إلى القرآن الكريم لمعرفة مدى اهتمام الإسلام بالقيم الأخلاقيّة[١]، حيث اعتبر القرآن «التزكية» إلى جنب «التعليم» مهمّة أساسيّة لنبيّ الإسلام[٢] والتزكية عبارة عن إنماء وتفعيل كافة القوى الخيّرة الكامنة في الإنسان، بحيث تتجسّد هذه القوى في سلوك الإنسان وتصرفاته. ولم يرد مدح النبيّ ﷺ في القرآن بمثل ما ورد مدحه في الجانب الخلقي[٣]، كما أنّ العدل كصفة لله - تعالى -، وكصفة للإنسان «الخليفة» لا يخلو من الإيحاء بالقيمة الأخلاقيّة لهذه الصفة على مستوى الممارسة والفعل، حيث إنّ العدل بالنسبة إلى الله يعني «أن هذا المالك الوحيد بحكم عدله لا يؤثر فرداً على فرد ولا يمنح حقاً لفئة على حساب فئة، بل يستخلف الجماعة الصالحة ككل على ما وفّر من نعم وثروات»[٤] وما رسم من حدود وتشريعات.

---

(١) راجع: القرآن الكريم، المفاهيم التالية: الإحسان (٢/ ٨٣، ١١٢، ١١٧، ١٩٥ و٣/ ١٣٤ و١٤٨). والإيثار (٤/ ١٣٥ و٢٠/ ٧٢ و...). والرحمة (٤٨/ ٢٩ و ٩٠/ ١٧). والعفو (٢/ ١٠٩ و٥/ ١٣ و...). وفعل الخير (٢/ ٤٤ و١٤٨ و١٩٥، و٣/ ١١٥، و٧/ ٥٨ و...) و....

(٢) آل عمران/ ١٦٤، قوله - تعالى -: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾.

(٣) قوله - تعالى -: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾. القلم/ ٤. وقوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ...﴾. آل عمران/ ١٥٩.

(٤) الصدر: الإسلام يقود الحياة (م.س.)، ص ١٤١.

كما أنّ العدل بالنسبة إلى الإنسان «الخليفة» يعني أنّه لا ينبغي له أن يؤثر فرداً على فرد، أو فعلاً على فعل، أو يسلك نهجاً، أو يتّخذ موقفاً، أو يختار شكلاً من أشكال الحكم والممارسة بمعزل عن قضية العدل وإيحاءاته الخلقيّة والاجتماعيّة.

فإنّ المؤمن وبإيحاء من هذه القيم يصبح له تكليف تجاه ربّه، وتجاه نفسه، وعائلته، ومجتمعه المباشر، ومجتمعه الأوسع (الأمّة الإسلاميّة)، وفي قبال الإنسانيّة جمعاء، بل أكثر من ذلك، أي في قبال كل نظم كائن. وقد ورد في الشرع الإسلاميّ تعليمات صريحة وواضحة، حول وظائف الإنسان.

ما هي «حقوق الله»؟ إنّ هذه الحقوق قبل كلّ شيء عبارة عن ملكية أرواحنا لله - تعالى -، ممّا يستلزم ضرورة تقديم وتسليم أرواحنا ونتائج أعمالنا أمام الله - تعالى[1].

من هنا، فإنّ بناء المؤسسات العامّة، بما فيها الدّولة، والحكومة، من منظور إسلاميّ، لا يمكن أن يتحقّق بمعزل عن هذه القيم، ولعل من أهمّ القيم الخلقية في هذا المجال:

أولاً: العدل والقسط.

ثانياً: الإحسان[2].

ثالثاً: تقديم المصالح المعنويّة على المصالح الماديّة.

رابعاً: التعاون على البرّ والتّقوى[3].

---

(١) قوله - تعالى -: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾. النّساء/ ٥٨. وقوله: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾. المائدة/ ٨ وغيرهما.

(٢) قوله - تعالى -: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ﴾. النّحل/ ٩٠ وغيرها.

(٣) قوله - تعالى -: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾. المائدة/ ٢.

خامساً: الرّحمة والمودّة[١].

إنّ ما ذكرنا هو في الجانب المنهاجي للنظام الإسلامي، وكذلك فإن للقيم الخلقية التأثير المباشر على الجانب البنائي والمؤسّسي للنظام الإسلامي؛ لعدم إمكان الفصل بين الجانبين، فإن المنهاج يساهم في البناء وهو بدوره يتكيّف مع المنهاج.

ب - أحكام الشريعة

ونقصد بأحكام الشريعة تلك الأحكام الثابتة بـ«الكتاب والسنة والإجماع والعقل». وهذه الأحكام تعتبر ثابتة ولا تتبدّل لأنّها ذات صيغة محدّدة وشاملة لجميع الظروف والأحوال فلا بدّ من تطبيقها دون تصرّف[٢].

وأمّا الأحكام الظرفيّة فهي ما يعبّر عنها بـ«القوانين» أو «التّعاليم» وهي «أنظمة الدّولة التفصيليّة والتي تقتضيها طبيعة الأحكام الشرعيّة الدستوريّة لظرف من الظروف ولذا فهي قوانين متطوّرة تختلف باختلاف ظروف الدّولة. ومنشأ التطوّر فيها أنّها لم ترد في الشريعة مباشرة وبنصوص محدّدة وإنّما تستنبط من أحكام الشريعة على ضوء الظروف والأحوال التي هي عرضة للتغيير والتبدّل»[٣].

وممّا يساعد على إعطاء الطابع المرن للأحكام الشرعيّة هو اعتراف الإسلام بـ«مبدأ الاجتهاد»[٤] الذي يعني بدوره الإعتراف بدور الإنسان (فهم الفقيه والعرف) وعنصر الزمان والمكان في «عمليّة الاستنباط» حيث إن هذه العمليّة تخضع لفهم الفقيه والعرف،

---

(١) راجع: الفتح/٢٩ والتوبة/٧١.

(٢) راجع: الصّدر: الإسلام يقود الحياة (م.س.)، ص ٤٤.

(٣) راجع: الصّدر: الإسلام يقود الحياة (م.س.)، ص ٤٤.

(٤) قارن: الزرقا (مصطفى): **المدخل الفقهي العام**، ج ١، دمشق، ١٩٦١، ص٢٠١.

وتتحقق في ظرف زمانيّ ومكانيّ خاص، وفي بيئة ثقافية معيّنة، وما ترافق هذه العمليّة من حيثيات أخرى، سواء كانت عن وعي مسبق بذلك أم لا.

فالمطلوب من الدّولة الإسلاميّة ومؤسساتها أن توفّق بينها وبين الأحكام الثابتة، وأن تخضع قوانينها لسيادة التّشريعات الثابتة. فإنّ كلّ «قانون» يتمّ تشريعه من خلال الجهاز التّشريعي للدّولة الإسلاميّة لا بدّ أن ينطلق من «أحكام الشّريعة»، وفي أقل التقادير أن لا يخالف تلك الأحكام وبنودها. وفي حالة التعارض، فإنّ القانون التّشريعي يسقط عن الاعتبار تلقائياً. وذلك انطلاقاً من أنّ التشريع في الأساس حقّ حصريّ لله - تعالى -[1].

وكذلك الأمر بالنسبة إلى الخطوات الإجرائية التي تقوم بها الحكومات ومؤسساتها وأجهزتها، فتخضع كلّ هذه الخطوات والتعليمات مسبقاً لرقابة أحكام الشريعة، وذلك باعتبار أنّ «السّيادة» و«السلطة» في الدّولة الإسلاميّة أساساً لله - تعالى -.

وأمّا موضوع القضاء وفصل الخصومات (السّلطة القضائيّة) فهو بدوره يخضع خضوعاً تامّا لأحكام الشّريعة لوجود نصوص واضحة في هذا المجال، مثل قوله - تعالى -: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا﴾[2]. وقوله: ﴿مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾[3]. وغيرها من الآيات والروايات.

وهناك اتجاهات ثلاثة لدى الفقهاء والمفكّرين والمؤرّخين المسلمين لمعالجة قضايا الحكم والمجتمع على ضوء أحكام الشّريعة:

---

(١) قوله - تعالى -: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ الأنعام/ ٥٧. ويوسف/ ٤٠ و ٦٧.

(٢) النّساء/ ١٠٥.

(٣) الصّافّات/ ١٥٤. والقلم/ ٣٦.

الاتجاه الأول: النّظرة التاريخيّة – الوصفيّة.

الاتجاه الثاني: النّظرة المنهاجيّة – الوظيفيّة.

الاتجاه الثالث: النّظرة المنهاجيّة – المؤسّسيّة.

أولاً: النّظرة التاريخيّة - الوصفيّة

ونقصد بالنظرة الوصفيّة ذاك الاتجاه الذي ينظر إلى الشّريعة وأحكامها المتّصلة بقضايا المجتمع والشأن العامّ على أنّها جزء من الماضي، وحقائق مجرّدة في الغالب، يصعب تجسير العلاقة بينها وبين الواقع المعاش، فينظرون إليها كوقائع تاريخيّة في الماضي، فينقلون أخبارها وأوصافها في عصور ازدهارها، سيّما في عصر النبيّ ﷺ والخلفاء الرّاشدين. وهذا هو المنهج المعتمد لدى بعض المؤرّخين المسلمين في الماضي والحاضر، بدءاً من ابن هشام وابن جرير الطبريّ وصولاً إلى بعض المؤرخين المعاصرين.

ثانياً: النظرة المنهاجيّة - الوظيفيّة

وأمّا النظرة المنهاجيّة – الوظيفيّة فهي ذاك الاتجاه النظريّ الذي يرى أنّ أحكام الشّريعة تحدّد الأدوار والوظائف أو ما يعبّر عنه بـ«واجبات الحكم والحكّام». فيبادر هذا الاتجاه إلى تحديد وظائف الحكّام والمسؤولين وصفاتهم في الدّولة الإسلاميّة. وهذا هو التوجّه السائد لدى أغلب كتّاب الأحكام السلطانيّة والوظائف الديوانيّة، وأدب القاضي. إضافة إلى بعض كتب السّياسة الشرعيّة[1].

---

(١) قارن: إبن المقنع (عبد الله: ت ٥١٨هـ): **رسالة الصحابة**، ضمن أعماله الكاملة، دار التوفيق، بيروت ١٩٧٨. والجهشياري (محمد بن عبد وس: ت ٣٣١هـ): **كتاب الوزراء والكتّاب**، بابي الحلبي، القاهرة، ١٩٨٣. وابن جماعة (بدر الدين: ت: ٧٣٣ هـ): **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، المحاكم الشرعية، قطر، ١٩٨٧، ص ٨٧ وما بعدها. والماوردي (أبو الحسن):

ثالثاً: النّظرة المنهاجيّة - المؤسّسيّة

ونقصد بالنظرة المنهاجيّة - المؤسسيّة تلك النّظرة التي تستوحي من خلال الشّريعة وأحكامها ، الإطار العام المؤسّسي والبنائيّ للنّظام الإسلاميّ. أي حسب هذا الاتجاه لا ينبغي الاكتفاء بشرح الوظائف والأدوار، بل لا بدّ من الاهتمام إضافة إلى ذلك برسم الإطار المؤسّسي الملائم للمنهاج الذي ترسمه الشّريعة للحكم والإدارة.

فإنّ تعيين شكل الدّولة الإسلاميّة، والإطار الوظيفي للمؤسّسات فيها هو الجزء المهمّ الأخر لنظام الحكم والإدارة في جنب الوظائف والأدوار، أو ما يعبّر عنه بـ«شغل الأدوار» أو «التّجنيد السّياسيّ». وذلك للتفاعل القائم بين شكل العمل ومضمونه في كل مؤسّسة اجتماعيّة[1].

الأحكام السلطانية والولايات الدينية (م.س.)، ص ٦، وما بعدها. وابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية (م.س.) ص ١٦، وما بعدها. وابن الطقطقي (محمد: ت ٧٣٠ هـ): **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلاميّة**، دار المعارف، مصر، د.ت.

(١) قارن: ابن خلدون (عبد الرحمان: ت ٥٩٥ هـ): **المقدمة**، دار صادر، بيروت، ١٩٩٩، والجويني (إمام الحرمين: ت ٤٧٨ هـ): **غياث الأمم في التياث الظلم**، دار الدعوة، الإسكندرية، ١٩٧٩. والنائيني (محمّد حسين: ت: ١٣٥٦ هـ): **تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة**، طبعة مجلة الموسم، العدد الخامس،١٩٩٠. والخميني (الإمام روح الله): **الحكومة الإسلاميّة**، دار التعارف، بيروت، والصدر (محمد باقر): الإسلام يقود الحياة (م.س.).

المبحث الثاني

أشكال الدّولة من منظور إسلاميّ

١. أقسامُ الدّولة في الفكر الفلسفيّ

المطلب الأوّل: **الدّولة القوميَّة.**

المطلب الثّاني: **الدّولة العلمانيَّة.**

المطلب الثّالث: **الدّولة الدّينيَّة.**

المطلب الرابع: **الدّولة الأخلاقيَّة.**

المطلب الخامس: **الدّولة التّعدّديَّة.**

٢. أقسامُ الدّولة في القانون الدستوريّ والإداريّ

المطلب السّادس: **الدّولة الموحّدة.**

المطلب السّابع: **الدّولة المركّبة.**

المطلب الثّامن: **الدّولة الاتحاديّة.**

المبحث الثاني: أشكال الدّولة من منظور إسلامي

الدّولة، وهي الكيان القانونيّ الذي يملك السّيادة الكاملة، وحقّ ممارستها على كافة الأفراد والمجموعات والمؤسّسات القائمة ضمن إقليم معيّن (مؤسّسة المؤسّسات)، قد اتّخذت أشكالاً مختلفة في الممارسة التاريخية، وفي الفكر الفلسفي لعلماء القانون والإدارة والسّياسة. وفيما يلي نعرض لأشكال الدّولة انطلاقاً من اعتبارين مختلفين، فنبحث أولاً عن أشكال الدّولة في الفكر الفلسفيّ السّياسيّ، ومن ثم نبحث عن التقسيمات الشائعة للدّولة في القانون الدستوريّ والإداريّ. كما نعقب على التقسيمات الآتية ببيان موقف الفكر الإسلاميّ منها.

أولاً: أقسام الدّولة - في الفكر الفلسفيّ السّياسيّ

تنقسم الدّولة- انطلاقاً من الفلسفة السّياسيّة، التي لا يمكن اعتبارها منفصلة كلياً عن القيم، والبيئة الاجتماعيّة والثقافيّة، وتداعياتها إلى أقسام عدة، نذكر منها: الدّولة القوميّة، والدّولة العلمانيّة، والدّولة الدينيّة، والدّولة الأخلاقيّة، والدّولة التعدديّة. وقد تتصف دولة بأكثر من صفة من هذه الصفات، كأن تكون قوميّة وعلمانيّة وتعدديّة في آنٍ واحد. ولكن لا يمكن أن يجتمع بعض الصفات مع بعضها الآخر في آنٍ واحد، كالدّولة الدينيّة والعلمانيّة مثلاً.

المطلب الأول: الدّولة القوميّة

والمقصود بـ «الدّولة القوميّة» تلك الدّولة القائمة على الوحدة القوميّة في كيانها القانونيّ، والملتزمة بمبدأ «القومية Nationalism اتجاهاً سياسيّاً فلسفيّاً في الممارسة السّياسيّة. إنّ فكرة «القوميّة» ذات منشأ غربي، حيث إنّها «قد نشأت في الغرب، وعلى الأخصّ في فرنسا، في إبان ثورتها الأولى، عندما أعلن الشعب الفرنسيّ، على لسان ممثليه، بأنّه يؤلّف أمّة Nation، أي أمّة قوميّة، والتي احتلت مكان الملك في إدارة الدّولة ومصدر سلطانها»(١).

ومن ثم بدأت هذه الفكرة تنتشر في باقي أرجاء أوروبا سيّما في أوروبا الوسطى والشرقية فأدّت إلى قيام ثورات وانتفاضات، وغيّرت معالم أوروبا وخريطتها، من خلال الوحدة الإيطالية على يد كافور Cavour والوحدة الألمانية بقيادة بسمارك Bismarck وغيرها.

ولم تنحصر هذه الفكرة في حدود أوروبا بل تجاوزتها لتغزو سائر البلدان في آسيا وأمريكا اللاتينية وأفريقيا، فأصبحت القومية قوة سياسيّة، منتشرة وموجِهة في جميع أقطار العالم، ووجد أكثر من مئة وخمسين كياناً يطلق على نفسه دولاً قومية. في مقابل التكتُّلات القوميّة التي تحوّلت إلى دولة ذات قوميات مختلفة Multinational state في تجربة الاتحاد السوفياتي السابق، بتجميعه للقوميّات المتنوعة داخل كيان سياسيّ ودستوريّ واحد.

إن القوميّة Nationalism تؤدّي أدواراً ثلاثة: «فهي تفسّر الأصل المشترك لجماعة معينّة، [...]، وهي تزّود بإحساس من الهوية للجماعة وتضفي الشرعية على السلطات الحاكمة، وهي أيضاً

---

(١) راجع: ربّاط (د. أدمون): الوسيط في القانون الدستوريّ العامّ (م.س.)، ص٩٢.

في العادة تقترح مجموعة من المثاليات التي يتطلّع إليها [...] فالقوميّة تؤدّي وظيفة توحيد الجماعة داخلياً من خلال تشجيع إحساس من التجانس. ومع فقدان المعتقدات الأكثر تقليدية من خلال تقدّم العلمانية والتعليم، فهي من الممكن أن تساعد على ربط المجتمع بعضه ببعض»[1].

وتختلف آراء الباحثين في تحديد العناصر المكوِّنة للوحدة القوميّة، هل هي الوحدة الجغرافية؟ أم الوحدة العرقية؟ أم وحدة الثقافة والمثل العليا؟ أم وحدة اللغة؟ أو وحدة الدين؟ أو المصلحة الاقتصادية المشتركة؟ أو الخضوع لحكم واحد؟ أو الإرادة الشعبية، أو الألم المشترك، أو كل هذه العوامل مشتركة، أو بعض العوامل دون الآخر؟ وما إلى ذلك من آراء[2].

ثم إن فكرة القومية تحوّلت في بعض البلدان إلى وسيلة لتبرير التطرّف كما هو الحال بالنسبة إلى الحركة النازية في ألمانيا، والفاشية في إيطاليا، وإلى وسيلة لتبرير العنصرية والعرقية المقيتة في مناطق أخرى من العالم.

وقد ميّز بعضهم[3] بين مختلف أشكال القوميّة:

١- قومانيّة من النمط الكمالي: حيث أقام كمال أتاتورك نظاماً سلطوياً، يغذّيه فولتير، ومونتسكيو، وروسو، إذ أراد أن يكّون وحدة قومانية (عرقية، اقتصادية وثقافية).

٢- قومانيّة شعبية ذات نزعات أوتارشية: من النّمط البيروني (نسبة إلى بيرون في أمريكا اللاتينيّة قبل الكاستروّية).

---

(١) فنسنت: نظريات الدّولة (م.س.)، ص ٤٨. نقلاً عن: (Gellner. 1983).

(٢) راجع: نصر (د. محمد عبد المعز): في النظريات والنظم السياسية (م.س.)، ص ٣٥٨-٣٦٢.

(٣) أنظر: توشار (جان): (م.س.)، ص ٦٥٢-٦٥٣.

٣- القوميّات السّوداء (القارّة الافريقية): ذات مظاهر أثنية وثقافية.

٤- القوميّات العربية: موّزعة بين العروبة الوحدويّة والقوميّات الخاصّة.

٥- قوميّات أوروبيّة.

٦- وقوميّات اشتراكيّة.

تعقيب

سبق أن ذكرنا، أنّ الوحدة التي يدعو إليها الإسلام هي «الوحدة الفكرية»[1] دون الوحدة القوميّة والوحدة الإقليمية وما إلى ذلك. وذلك انطلاقاً من «أن المفهوم القومي للأمّة مفهوم متخلّف، لأنّه يرجع بنا إلى مرحلة الدول القومية والتجمّعات القوميّة، وهو مفهوم جامد يجمّد الأمّة في مرحلة من مراحل تطوّرها التاريخيّ، ويحول دون تطوّرها المتحرِّك في اتجاه التقاء عدّة قوميّات وشعوب على عقائدية مشتركة، كما هو الواقع في تطور البشرية. والمفهوم القوميّ يجعل الإنسان فرداً من قطيع، دون أن يستعمل حريته في الإختيار، إذ لا خيار له في اختيار نسبه وعشيرته وقوميته»[2].

وبذلك فالفكر الإسلاميّ يتبنّى دولة ذات قوميات متعددة على خلفية عقائدية وفكرية موحّدة مع الحفاظ على الانتماءات القومية والعرقية المختلفة دون السّعي لإلغائها، أو تحجيمها بل الدعوة إلى توجيهها وترشيدها وتقويمها على قاعدة التعارف والتعاون الإنسانيّ البنّاء: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟﴾[3].

---

(١) راجع: الصدر (محمد باقر): اصول الدستور الإسلامي (م.س.)، ص ٣٩ .

(٢) المبارك (محمد): نظام الإسلام، الحكم والدّولة (م.س.)، ص ١٢٩.

(٣) الحجرات/ ١٣.

فالأقوام والشعوب حقيقة لا يمكن إنكارها، ولا إلغاؤها ولا تحجيمها، بل ينبغي العمل على تصحيح العلاقات القائمة بينها، حتى تسود علاقة «التعاون والتعارف» الإنساني التي يدعو إليها الإسلام، بدل علاقة «الصراع» حسب الاتجاه الغربي.

وهكذا نجد أنّه قد غلبت «الوحدة الفكرية» كل وحدات سواها في الفكر الإسلاميّ، وهذه الوحدة لا تميّز بين القوميّات المختلفة، ولا تفرّق بين الشعوب المختلفة بسبب الجنسية، متى تحقق شرط الإسلام فيها[1]، إذ إنّ وحدة الإسلام تسمو على وحدة الجنسية، وتسمو على وحدة النسب، وتسمو على وحدة الدم والعرق، وتسمو على وحدة الإقليم، وذلك أنّ هذه الوحدات تعدّ عديمة الجدوى والفائدة إذا تجرّدت عن وحدة الفكر والعقيدة.

المطلب الثاني: الدّولة العلمانيّة

الدّولة العلمانية هي الدّولة التي ترمي إلى فصل الدّولة ومؤسساتها عن الكنيسة وأحكامها في التراث المسيحيّ، بهدف جعل السلطة الزمنية مستقلة عن السلطة الروحيّة وبعيدة عن نفوذها وتدخّلاتها.

كما أنّ الدّولة العلمانية هي تلك الدّولة التي يتولى قيادتها رجال زمنيون لا يستمدّون خططهم وأساليبهم في الحكم والإدارة والتّشريع من الدين، وإنّما يستمدّون ذلك من خبرتهم البشرية[2] فقط.

---

(١) قارن: عالية (د. سمير): نظرية الدّولة وآدابها في الإسلام (م.س.)، ص ٣٣-٣٤.

(٢) أنظر: شمس الدين (محمد مهدي): **العلمانية**، المؤسّسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط٣، ١٩٩٦، ص ١٢٧، وما بعدها.

وظهرت فكرة العلمانية في أوروبا الغربية منذ القرون الوسطى، وأدت إلى فصل الدين عن الدّولة، فصلاً ثورياً، في عهد الثورة الفرنسية الأولى، كما اتّخذت شكلها الشرعيّ القانونيّ، في التاسع من كانون الأول(ديسمبر) ١٩٠٥م، من خلال ما أصبح معروفاً بـ «قانون انفصال الكنيسة عن الدّولة»[١].

من هنا، جاء في تعريف العلمانية أنّها: «جملة من التدابير التي جاءت وليدة الصراع الطويل... بين السلطتين الدينية والدنيوية في أوروبا، واستهدفت فكّ الاشتباك بينهما، واعتماد فكرة الفصل بين الدين والدّولة، بما يضمن حياد هذه تجاه الدين، أيّ دين، ويضمن حرّية الرأي... ويمنع رجال الدين من إعطاء آرائهم.. صفة مقدّسة»[٢].

ويبدو من خلال أدبيات هذه الأطروحة أن مصطلح العلمانية Secularism يطلق على مجالين مرتبطين:

الأول: المفاهيم والقيم؛

الثاني: السّلطة؛

ففي المجال الأول ترى العلمانية أنّ المفاهيم والقيم، إن كانت من القضايا الحقيقية فلا بدّ من اتِّصافها بـ «العقلانية» Rational وإن كانت سلوكيات وقضايا اعتبارية Norm كالفقه والقانون وغيرها، فلا بدّ من اتصافها بـ «العقلائيّة» أو «العقلنة» Rationalize والأمور العقلائيّة هي ما يوجب فعله أو تركه ذمّ العقلاء بما هم عقلاء،

---

(١) راجع: ربّاط (د. إدمون): الوسيط في القانون الدستوري العام (م.س.)، ص٩٠-٩١.

(٢) العيسمي(شبلي): **العلمانية والدّولة الدينيّة**، وزارة الإعلام العراقية، بغداد، ١٩٨٦. ص ٩١. نقلاً عن: ضاهر (عادل): **الأسس الفلسفية للعلمانية**، دار السّاقي، لندن، ١٩٩٨م، ص ٤٠٠.

ويتولّون الحكم عليها بالحسن أو القبح.

وفي المجال الثاني، فإنّ العلمانية ترمي إلى الفصل بين المؤسّسة الدينيّة والمؤسّسة السّياسيّة[1](Church-State Differenation).

وتنقسم العلمانية إلى صنفين:

(١) **العلمانيّة المعتدلة**، وهي الاتجاه الذي يعترف بالدّور الروحيّ والنّشاط المناسكي للأديان، وقد يبادر إلى إدخال نصّ في دستور الدّولة، للتصريح بأن للدولة ديناً، وأن هذا الدين، إنمّا هو الدين المسيحيّ على المذهب الكاثوليكيّ أو الأرثوذكسيّ، أو الدين الإسلاميّ على مذهب من مذاهبه.

(٢) **العلمانيّة المتشدّدة**، كالماركسيّة التي ترفض أيّ نشاط متصوّر للدين حتى على صعيد الطّقوس الدينيّة البحتة. وعليه، فليس للدين أيّ دور معترف به على صعيد الحياة العامّة انطلاقاً من موقف فلسفيّ يرفض الآخر، لأنّه لا ينطلق من مبادئه الفلسفية في النظر إلى الحياة والقضايا الاجتماعيّة.

تعقيب

وفق ما أشرنا إليه، فإنّ الموقف العلمانيّ هو موقف فلسفيّ تجاه الإنسان، والدين، والحياة. ذلك الموقف الذي تكوّن انطلاقاً من مفاهيم واتجاهات وقيم سادت المجتمع الغربيّ، ويرجع في جوهره إلى «أن انقطاع الصلة الحقيقية للإنسان الأوروبي بالله -

---

(١) للمزيد حول العلمانية: راجع: أنطون (فرح): ابن رشد **وفلسفته**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨١. وزكريا (د.فؤاد): **العلمانية ضرورة حضارية**، كتاب قضايا فكرية (الكتاب الثامن)، أكتوبر ١٩٨٩. ص ٢٧٣-٢٩٤. وعبد اللطيف (د. كمال): **العرب والحداثة السياسية**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٦، ص ٢٨-٣٣. وضاهر (عادل): الأسس الفلسفية للعلمانية (م.س.).

تعالى - ونظرته إلى الأرض بدلاً عن النظرة إلى السماء انتزع من ذهنه أيّ فكرة عن قيمومة رفيعة من جهة أعلى، أو تحدّيات تفرض عليه من خارج نطاق ذاته وهيّأه ذلك نفسيّاً وفكريّاً للإيمان بحقّه في الحريّة وغمره بفيض من الشعور بالإستقلال والفردية، الأمر الذي استطاعت أن تترجمه إلى اللغة الفلسفيّة أو تعبّر عنه على الصعيد الفلسفي، فلسفات كبرى، في تاريخ أوروبا الحديثة»[١].

ثم إنّ فكرة العلمانيّة، في تصوّر العلمانيين الشرقيين بشكل عام، والعرب والمسلمين منهم بشكل خاص تقوم في الغالب، على استرجاع واجترار المفاهيم والأغراض التي قامت الحركات العلمانية في الغرب من أجلها، نتيجة انطباع ساد الأوساط الفكرية والثقافية في عالمنا العربي والإسلاميّ من أنّ تحديث المجتمع العربي- الإسلاميّ لا يتمّ إلّا من خلال الدعوة إلى العلمانية، والفصل بين الأمر الديني والدنيوي على غرار ما تمّ في الغرب، إبان عصر النهضة Renaissance في حين «أن جميع الاعتبارات المبدئيّة التي استنبطها الفكر الأوروبيّ من تجربته ليبرّر بها اتجاهه إلى العلمانيّة في مؤسّسته السّياسيّة ليس لها في الفكر الإسلاميّ، ولا في التجربة الإسلاميّة أيّ منشأ يجعلها تصدق على الإسلام، ومن ثم تكون مبررات للعلمانيّة في العالم الإسلاميّ»[٢].

أضف إلى ذلك، أنّ الاختلاف القائم بين العلمانيين المتشدِّدين الذين ينادون بحصر الدين في ضمير الفرد، وعزله عن المجتمع، والاتجاه الذي يتبنّاه الإسلاميّ، لا يقتصر على أمر فرعيّ وجزئيّ، بل أمر جوهريّ، ويعتبر من القضايا الأساسية في التصوّر

---

(١) الصدر (محمد باقر): **اقتصادنا**، المجمّع العلمي للشهيد الصدر، قم، ١٤٠٨ هـ، ص ١٨.

(٢) شمس الدين: (م.س.)، ص ١٧٢-١٧٣.

الإسلاميّ، ألا وهي قضية (حاكمية الله) -تعالى- في خلقه[1].

المطلب الثالث: الدّولة الدّينيّة

إنّ مصطلح «الدّولة الدينيّة» يرد ذكره في الفكر السّياسي الغربي في موردين: أولاً، عند الحديث عن «الدّولة العلمانية» كفكرة مختلفة عن المفهوم الديني للدّولة. وثانياً: عند البحث عن مصادر السّيادة في الدّولة.

ففي المورد الأول، فإنّ الدّولة الدينيّة هي الدّولة التي تدعو إلى التزاوج بين الأمر الدينيّ والدنيويّ ولا ترى الفصل بينهما.

وفي المورد الثاني، فإنّ الدّولة الدينية تلك الدّولة التي ترى أنّ السلطة السّياسيّة تتّسم بـ «الشرعيّة» حينما تستمدّ قدرتها من السماء، وعليه فسلطة القيادة في المجتمعات السّياسيّة ليست نظاماً بشريّاً، إنّها من صنع الله، وعلى حد تعبير بولس الرّسول في رسالته إلى الرومان: «لا سلطة إلّا ومصدرها الله»[2]. وهذا ما اصطلح عليه بـ «نظريّة الحقّ الإلهيّ»، أو «النظريّة الثيوقراطيّة» في أساس السلطة.

إلّا أنّ المسألة ليست بهذه البساطة، حيث إنّ عوامل عدّة ساهمت في تكوين الصورة الفعلية للنظرة الدينيّة إلى الدّولة في التراث المسيحيّ. ففي حين أنّ اليهوديّة تدعو إلى التزاوج بين الأمر الدينيّ والدنيويّ حسب نصوص العهد القديم[3]، وما ورد في الأفكار الإنجيلية عن ملوك داوود الإلهيّن، فالمعروف عن المسيحيّة

---

(١) أنظر: القرضاوي (د. يوسف): السياسة الشرعية، (م.س.)، ص١٧-١٨.

(٢) راجع: الخطيب (أنور): **الدّولة والنظم السياسية**، بيروت، ط١، ١٩٧٠، ص١٤٧.

(٣) راجع: سفر العدد، الإصحاح الحادي والثلاثون (١-٢١). وسفر يشوع، الإصحاح الحادي عشر (١٦-٢٠). وسفر صموئيل الأول، الإصحاح الخامس عشر (١-١٢). وسفر أشعيا، الإصحاح التاسع والأربعون وغيرها.

هو الفصل بين الدّين والدّولة على حد التعبير الوارد بأنّ «ما لقيصر لقيصر، وما لله لله»، وقول المسيح عليه السلام: «إنّ مملكتي ليست في هذا العالم»[١]، على خلاف معطيات ونصوص مسيحية أخرى تدعو إلى التزاوج بين الدّين والدّولة، كالشروط الواردة في الرسائل الإنجيلية للقديس بول St. Paul (الروم XIII) ورسائل القديس بطرس[٢] St. Peter.

بيد أنّه ورد التركيز في التراث المسيحيّ على أصل السلطة وأنّها أمر إلهيّ، دون أصحاب السلطة فإنّهم ليسوا منصوبين من قبل الله. ويتناول الموضوع ذاته «القديس جان كريزستوم» حين يقول: «أنا لا أتكلّم عن الأمراء، وإنّما أتكلّم عن السلطة ذاتها. إنّ بولس الرسول لم يقل، لا أمير إلّا من عند الله، بل قال: لا سلطة إلّا ومصدرها الله»[٣].

تعقيب

إنّ الدّولة الدينيّة في الرؤية الغربيّة لها، أصبحت جزءاً من الماضي، كما أنّها تشير إلى ذريعة يتوسل إليها الحاكم الزمنيّ للدّفاع عن سلطته القائمة على منطق القوّة وعلى خلاف مبدأ الفصل المسيطر على التراث الدينيّ المسيحيّ. واستبدلت محل الدّولة الدينيّة الدّولة القوميّة المبنيّة على الفلسفة العلمانيّة التي أعلنت من البداية أنّ هدفها هو «بناء الأمّة وهو المصطلح المؤدّب لعملية تحويل التنوّع الثقافيّ والعقائديّ داخل البلد إلى تجانس»[٤]. ولكن

---

(١) إنجيل متى، الجزء ١٢.

(٢) راجع: أندروفنسنت: نظريات الدّولة(م.س.)، ص ٦٩. نقلاً عن: (Figis. 1922. PP. 17-19).

(٣) راجع: الخطيب: (م.س.)، ص ١٤٨.

(٤) ناندي (آشيش): **قاموس التنمية**، مفهوم الدّولة. ورد في: بناء المفاهيم، ج٢، المعهد العالمي للفكر الإسلامين القاهرة، ١٤١٨هـ. ١٩٩٨م، ص١٠٩.

ضمن مركزيّة مفهوم «الرأسمالية الصناعية» في النسق المفاهيمي الأوروبيّ ولحماية هذا التوجه وانطلاقاً من «أنّ كل دولة قوميّة حديثة بدأت في اعتبار نفسها وريثة قيم ثقافيّة معيّنة رغم أنّ كلّاً منها في الواقع قد عادلت بين هذه القيم الثقافيّة، وبين المفهوم الجغرافي للقوميّة»[1]. ونتيجة شيوع هذه الفكرة في الشرق والغرب وتبنّيها من قبل الحكّام والمفكّرين: «نجح مفهوم الدّولة القومية تدريجياً في إزاحة كل مفاهيم الحكم الأخرى التي كانت موجودة في العالم الثالث ونظر إليها على أنها لحظات من البدائيّة أو القرن وسيطة»[2].

ثم إنّ الفكر الإسلاميّ يلتقي مع التوجّه المسيحيّ الداعي إلى «مصدر إلهيّ للحكم والسلطة»، ولكن يختلف مع التوجّه السائد في المسيحيّة الداعي إلى «الفصل بين الدّين والدّولة». إنّ نسق المفاهيم الذي يحكم الإسلام والمنظومة المفاهيميّة التي تسوده تخالف أيّ صورة من صور الفصل على الطريقة المسيحيّة، لأنّه يؤدّي إلى انخرام المنظومة المفاهيميّة لدى المسلم والذي عبّر عنه القرآن الكريم بقوله: ﴿...أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَـٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ...﴾[3].

من هنا، فإنّ الفكر الإسلاميّ يؤيّد التوجّه المسيحيّ الداعي إلى تبرير السلطة تبريراً إلهياً، ولكن يخالف المسيحيّة في تطبيقها للمبدأ، وقد كرّس الإسلام عبر الممارسة التاريخية المفاهيم الأساسيّة له عن الدّولة والحكم وقضاياهما[4].

---

(١) (م.س.)، ص ١٠٩.

(٢) (م.س.) ص ١١٠.

(٣) البقرة/ ٨٥.

(٤) راجع: المبحث الأول من الفصل الثاني من الكتاب: أركان الدّولة في الفكر الإسلامي.

المطلب الرابع: الدّولة الأخلاقيّة

تعتبر أطروحة «الدّولة الأخلاقيّة»، أحد أشكال الدّولة في الفكر الفلسفيّ السّياسيّ والتي طرحت على خلفية الفكر المثالي الذي ساد في أوروبا، وقد أرسى دعائم هذه الأطروحة المفكّر المثالي الألماني ج. هيغل (١٧٧٠-١٨٣٠)[١].

لقد أسبغ «هيغل» على الدّولة صفة القداسة، وادّعى أنّها تنتمي مباشرة إلى عالم الروح والفكر والإرادة اللّانهائية المطلقة، وقال: «من سوء الحظ أنّ «روسو» كما فعل «فيشته» بعده، قد نظر إلى الإرادة فقط في شكل محدود كإرادة فرديّة، ولم ينظر إلى الإرادة العالميّة كعنصر عقليّ محض في إرادة، ولكنّه عدّها إرادة عامّة تصدر عن هذه الإرادة الفردية كما تصدر عن إرادة واعيّة...[٢]». كما أكّد على دور «العاطفة»[٣] و«مملكة الروح»[٤] في الإرادة العالميّة الجوهريّة التي تنبع من «الإرادة الفرديّة»[٥]. وصرّح بـ «قدسيّة

(١) لقد تأثّر «هيغل» في فكره السياسي والفلسفي بالمفكّر الفلسفي المثالي: إيمانويل كانط، و هردر Herder، وشيلر Schiller، وفيشته Fichte، وشيلنج Schelling،.. وتأثر بالفكر اليوناني، كما اتبع في شبابه طريق جوته Goethe، ونكلمن Winckelman، وهولدرلين Holderlin، في رؤيتهم إلى اليونانيين وجنّة الروح.وأخيراً تأثر «هيغل» بكل من آدم سميث، وآدم فيرجسون Adam Ferguson. أنظر: أندروفنسنت: نظريات الدّولة (م.س.)، ص ٦٦١. وتوشار (جان): الأسس النظرية، (م.س.)، ص ٣٨٥ وما بعدها.

(٢) Hegel: Philosophy of Right, PP. 156-157.
ورد في: نصر (د. محمد عبد المعز): في النّظريات والنّظم السياسية (م.س.)، ص ١٤٢.

(٣) Hegel: Philosophy of History, P23.
ورد في: (م.س.)، ص ١٤٢.

(٤) Ibid, P16.

(٥) Ibid, P38.

الدّولة»[1]، ووصفها بـ «هدف التاريخ» الذي تبلغ الحرية فيها مرتبة «الموضوعيّة»[2]. واعتبر أنّ ما للإنسان من قيمة وحقيقة روحية إنّما تأتي إليه عن طريق الدّولة.

يطرح «هيغل» معاني ثلاثة للدّولة وهي[3]:

١- الدّولة في إطار المجتمع المدنيّ، والتي يسميّها «الدّولة الخارجيّة».

٢- الدّولة كبنية سياسيّة تعكس مصالح مجتمعيّة. أي «الدّولة السّياسيّة».

٣- الدّولة كمؤسّسة أخلاقيّة التي تتضمن في قوانينها وبنيتها السّياسيّة المصالح الأخلاقيّة لأعضائها. ويعبّر «هيغل» عنها بـ«الدّولة الأخلاقية» .

يناقش «هيغل» المعنى الأول والثاني، ويؤكّد على مفهوم الدّولة الأخلاقيّة. كما يهدف إلى الفصل بين السّياسة، والأخلاق العاديّة، والربط بينها وبين ما يسمّيه بالأخلاق الاجتماعية أو أخلاقيات الدّولة. ومن هذا المنطلق يمجّد البطل[4]، أو الزعيم الذي يؤسس دولة من الدّول، لأنّ مصلحة العقل المطلقة تقوم على إنشاء هذا «الكل الأخلاقي». كما أنّه يدعو إلى التغاضي عن كل ما يبدو شائناً من الناحية الأخلاقيّة العاديّة، أو من الناحية السيكولوجية ويصدر عن الزعيم.

---

(١) Ibid, P39.

(٢) Ibid, P39.

(٣) أنظر أندرو فنسنت: (م.س.)، ص ١٧٦-١٨٧، ونصر (محمد): (م.س.)، ص ١٤٨.

(٤) Hegel: Philosophy of History, P.39.
ورد في: نصر: (م.س.)، ص ٦٤١.

إنّ هناك حسب «هيغل» ثلاثة ظروف على الأقل، تكشف الدولة عن عدم كفاءتها. هذه اللحظات هي:

أ- علاقات الدول بغيرها من الدول.

ب- الأزمات الداخليّة التي تبرّر استبداد «الرجال العظام» و«الأبطال».

ج- قيام طبقة مستقلّة، داخل المجتمع المدني، تعمل، بعد أن تعي أنها ليست لها نصيب لا في المجتمع ولا في الدّولة، على تهديم هذه الأخيرة[1].

تعقيب

ترجع نظريّة «هيغل» حول الدّولة إلى الفرضيّات الفلسفيّة التي حدّدها مسبقاً، منها «المثاليّة الموضوعيّة»، واستخدامه المفرط لـ«الديالكتيكية»، وتعني من منظور «هيغل» دراسة الأشياء في وجودها وحركتها الخاصّة. ولكن من خلال حركة ثلاثية تبدأ من الشيء وتسير إلى نقيضه ثم يجمع بين الشيء ونقيضه في حالة تصالح ما بينهما من تضارب[2]. وتشمل هذه الحركة الأفكار والنظم بل تشمل الكون في خلقه والعالم في تاريخه.

وفي الحقيقة أنّ «هيغل» مثله مثل أفلاطون، وابن خلدون، وهوبز وغيرهم، من الفلاسفة السّياسييّن، قد ربط ربطاً وثيقاً بين فلسفته الميتافيزيقية وبين معالجته لمسائل السّياسة والاجتماع من الناحية العملية والتأملية[3].

---

(١) راجع: توشار (جان): (م.س.)، ص ٣٩٢.

(٢) تسمّى مراحل هذه الحركة الثلاثيّة: الشيء Thesis ونقيضه Antithesis والمركب Synthesis.

(٣) أنظر: نصر: (م.س.)، ص ١٥٢.

يرى «منيك»[1] بأنّ «هيغل» عظّم حتّى العبادة بناء الدّولة حتّى جعلها «دولة القوّة» ويعتبر «هيغل» مع ميكيافيلي وفريدريك العظيم من أنصار نظريّة عقل الدّولة[2].

كما يرى آخرون أنّ «هيغل» هو الشّيطان العبقريّ الذي وضع الخطوط العريضة للفاشية وارتبط اسمه بالعدوان الألمانيّ في الحربين العالميتين[3].

فيما اعتبر بعضهم أنّ «هيغل» انطلق في أطروحته «الدّولة الأخلاقيّة» من مفردات أخلاقيّات المسيحيّة البروتستانتيّة، وهي كديانة وحيانيّة قد انصهرت مع الأخلاق[4]. إلّا أنّه من الصعب التوفيق بين الأخلاقيّة بمفهومها الهيغلي وما تدعو إليه الأديان بما فيها الديانة المسيحيّة البروتستانتية.

المطلب الخامس: الدّولة التعدّديّة

إنّ الأطروحة الأخرى حول الدّولة انطلاقاً من اعتبارات سياسيّة وفلسفيّة قيميّة هي أطروحة الدّولة التعدّدية، في مقابل دولة الفرد.

مصطلح «التعدّديّة» Pluralism، يحوي عدداً من المضامين في الفكر المعاصر وخاصّة عندما يطبّق على الدّولة.

إنّ التعدّديّة الفلسفية تشير عادةً إلى نظرية في المعرفة، أو أُطُر فهم العالم. إنّ فكرة التعدّديّة بهذا المعنى مرتبطة غالباً بالنسبيّة.

---

(١) فردريك منيك.(Friedrech Meineck) ورد في: أندروفنسنت: (م.س.)، ص ١٨٧-١٨٨.

(٢) Meinek, 1957. PP.366-364.

(٣) Kaufamann 1970. Popper 1950. Mcgovern 1950. Hobhouse1918.
أنظر: أندروفنسنت: (م.س.)، ص ١٨٨.

(٤) أنظر: أندروفنسنت: (م.س.)، ص ١٨٨.

والتعدّديّة الأخلاقية هي الاعتراف بالاختلاف في الأهداف أو الغايات التي تعمّق بالأفراد أو الجماعات.

ولكن التعدّديّة السّياسيّة لا تدعو إلى المجتمع التعدّديّ بالمعنيين السابقين. إنّ التعدّديّة السّياسيّة ترى الحياة الاجتماعيّة في ضوء الجماعات، نقابات، واتحادات عمالية، ونوادي محلية وغيرها.

وقد اختلف الباحثون في معنى التعدديّة السّياسيّة، وهل المقصود منها المعنى الوصفيّ أو القيميّ؟ ويرى البعض(١) أنّ المعنى الوصفيّ لهذا المصطلح هو المراد عند التعدّديّين الأمريكان. في حين أن المعنى القيميّ هو المقصود عند التعدّديّين البريطانيين خصوصاً عند «فيجز» و«لاسكي» و«ف. ميتلاند».

ثم إنّ «التعدّديّة السّياسيّة» تعتمد على ركنين أساسيين:

الركن الأول: الحرّية، حيث يتفق جميع التعدّديّين على أن الحريّة يمكن أن توجد فقط في إطار الجماعات المتعدّدة، كما أنّ الفرد يزدهر بالاختيار المتنوع الذي يكون القاعدة الأساسية للحرية المطلقة.

الركن الثاني: عدم الاعتراف «بالسّيادة المركزية»، والدعوة إلى توزيع «السلطة»، و»القوّة» على الجماعات(٢). التعدّديّون رفضوا فكرة السّيادة القانونيّة. واعتبروا أن القانون أساسه جماعيّة الجماعات(٣). كما رفضوا أن يكون في كل نظام اجتماعيّ مركز واحد هو المرجعيّة النهائيّة(٤). إن السّيادة الأحاديّة Monistic تعتبر

---

(١) راجع: اندروفنسنت: (م.س.:)، ص٢٢٩.

(٢) أنظر: (م.س.)، ص ٢٤٦-٢٤٧.

(٣) Lewis:1935. P.55.

ورد في المرجع السابق، ص ٢٤٧.

(٤) Laski 1925. P.44.

ورد في المرجع السابق، ص٢٤٨.

عند التعدّديّين كشيء خيالي تترتب عليها نتائج خطيرة، في المجالات المختلفة الأخلاقيّة والسّياسيّة والقانونيّة. فإنّهم لا يدعون إلى الإلغاء الكامل للسيّادة، ولكن يدعون إلى تغيير جذري في طبيعتها، لعدم تصوّرهم لمركز احتكاري للقوّة والسلطة. السلطة- حسب التعدّديّين- تنبع من روابط متعددة وجماعات مختلفة والمجتمع الّذي تنبع منه السلطة متعدّد الخلايا ولا مركزيّ[١].

تعقيب

إنّ «التعدّديّة» بمفهومها الفلسفيّ تؤدي إلى القول بالنسبيّة، وعدم الاعتراف بالحقيقة المطلقة والثابتة، وهذا ما يتعارض مع التوجّه الإسلاميّ العام الداعي إلى وجود الحقيقة في مجالات مختلفة، وعليه، فلا يمكن القبول بالتعدّديّة الفلسفيّة والمعرفيّة.

وأمّا التعدّديّة الأخلاقيّة بمعنى تعدّديّة القيم والأهداف واختلافها حسب الظروف والأحوال، والقول بالنسبيّة الأخلاقية وعدم الثّبات فيها، فيتعارض أيضاً مع الاتجاه السائد عن ثبات القيم الأخلاقية في الفكر الإسلاميّ.

وأما التعدّديّة السّياسيّة بمعنى نفي الاحتكار والاستبداد على مستوى السلطة والقوّة من دون الالتزام بالمفاهيم المرتبطة بالليبراليّة الغربيّة، فهي مما يتوافق وجوهر الفكر الدّيني بشكل عام والفكر الإسلاميّ بشكل خاص المرتبط بـ«مركزيّة الفكر التوحيديّ»، ولا مركزية الفكر الإنسانيّ والبشريّ. حيث إنّ الفكر الإسلاميّ يتعارض مع «صنميّة الأشخاص والأفكار» ويدعو إلى «الاجتهاد» الذي لا يجمد عند الأشخاص والأفكار الإنسانيّة. كل ذلك شريطة أن لا

---

(١) Magid: 1941. P.54.

ورد في نفس المرجع، وذات الصفحة.

تتحوّل هذه اللامركزيّة إلى الفوضى واللانظام، وأن لا تتعارض مع المصالح العامّة للأمّة، وأن لا تخل بوحدة الأمّة وقوّتها وعزّتها وأن لا تصطدم مع المبادئ والقيم الدينيّة.

إنّ «التعدّديّة الملتزمة» قيمة ليس فوقها قيمة، تؤدي إلى سيادة المنطق، ولجم الطغيان، وتفجير الطاقات الإنسانيّة، وحكومة العدل و سيادة الوسطيّة التي يدعو إليها الإسلام.

إلّا أنّ التعدديّة المطروحة في الفكر السّياسيّ الغربيّ ترتدُ إلى قيم غربية، حيث توجد هناك رابطة محدّدة بين نظرية في الدّولة وفكرة ما عن الطاقات والاستعدادات والقدرات الإنسانية والقيم التي تحكم الفكر.

كما أنَّ «الليبرالية» التي تعتمد عليها النظريّة تدعو إلى حريّة مفرطة على حساب القيم والاعتبارات الدينيّة، وهذا ممّا لا يسمح الفكر الإسلاميّ به.

ثانياً: أقسام الدّولة في القانون الدستوريّ والإداريّ

لقد أخذت الدّولة أشكالاً مختلفة في الممارسة السّياسيّة، وفي التنظير السّياسيّ لعلماء القانون الدستوريّ والإداريّ. ومن التقسيمات الشائعة للدّولة في القانون الدستوريّ، تقسيمها إلى: الدّولة الموحّدة، والدّولة المركّبة. وفيما يلي بيان هذه الأقسام، ثم نلحق ذلك بتعقيب لنوضّح موقف الفكر الإسلاميّ منها.

المطلب السادس: الدّولة الموحّدة وأقسامها:

يمكن أن نعرّف «الدّولة الموحّدة» بأنّها الدّولة التي تمارس فيها أجهزة الحكم المركزيّة كل خصائص السّيادة[1]. أو أنّها السلطة

(١) شكر (د. زهير): الوسيط في القانون الدستوري (م.س.)، ص ٤٨.

السّياسيّة التي تمارس على أرض وشعب واحد[1]. وتسمّى بـ«الدّولة البسيطة» أيضاً، ولعلّ تسميتها بالبسيطة ناشئ عن بساطة الصورة التي تبدو فيها. فهي كتلة واحدة، سيادتها موحّدة ومستقرّة في يد الحكومة المركزيّة[2].

إذن تعتبر الدّولة موحّدة عندما تتكوّن من مجموعة واحدة من المؤسّسات، ولا تؤدّي التقسيمات الإداريّة في داخلها إلى تأليف دولٍ داخل الدّولة. إنّ البناء الموحّد للدّولة هو غالباً ملازم لنشوء الدّولة.

ومن سمات الدّولة الموحّدة أو البسيطة، وجود دستور واحد، ونظام قانونيّ واحد، ومجموعة واحدة من المؤسّسات، وتنظيم إداريّ، وقضائيّ، وحكوميّ موحّد في جميع أنحاء الدّولة.

إلّا أنّه من الصعب، تصوّر وجود الدّولة الموحّدة المركزيّة الحصريّة في العصر الحديث. وقد اعتبر بعضهم ذلك من المستحيلات؛ إذ لا يمكن للحكّام أن يديروا كل شؤون الدّولة من العاصمة. فلا بد من وجود محطات للسلطة في الأقاليم، كما أنّ «المركزيّة المطلقة» تشكّل خطراً أكيداً على المحكومين من خلال إمكانية استبداد الحكّام[3].

أقسام الدّولة الموحّدة:

إنّ الدّولة الموحّدة هي الشكل الأكثر انتشاراً في العالم سيّما في الدّول الجديدة، ذلك أنّ خوف الحكام من القوى الانفصاليّة يدفعها إلى اختيار الحكم المركزيّ.

---

(١) الغزال (د. اسماعيل): القانون الدّستوري والنّظم السّياسيّة (م.س.)، ص٦٧.
(٢) راجع: الخطيب (أنور): الدّولة والنظم السياسية (م.س.)، ص ٤٧.
(٣) راجع: شكر: (م.س.)، ص٤٩.

على أنّ الدّولة الموحّدة ليس لها شكل موحّد، وقد عرفت الدّول أشكالاً عدة، سوف نستعرض بعضها بإيجاز، وهي عبارة عن: اللّاحصرية، واللّامركزية، بقسميها اللّامركزيّة الإداريّة، واللّامركزية السّياسيّة.

١- اللّاحصريّة:

إن «اللّاحصرية» هي وسيلة، الهدف منها الحدّ من مركزية السلطة، من خلال توزيع سلطة القرار بين الحكومة المركزية وممثّليها في الأقاليم (المحافظ و...). وذلك بإرجاع اتخاذ بعض القرارات إلى ممثّلي الحكومات في الأقاليم، بخلاف الدّولة المركزية المطلقة التي تعود صلاحية اتخاذ القرار حصرياً إلى الحكومة المركزية وحدها (رئيس الجمهورية والوزراء).

إنّ المسؤولين والموظّفين اللّاحصريين الذين يمثّلون الدّولة في الأقاليم، هم غالباً معيّنون من قبل الحكومة وخاضعون لرقابتها، ولا تؤدّي هذه اللّاحصريّة إلى إضعاف القوّة المركزية في الدّولة، بل تؤدّي إلى دعمها لمعرفة الموظّفين الإقليميين بحاجة الأقاليم ورغباتها.

٢- اللّامركزيّة

تعني «اللّامركزيّة» توزيع سلطة القرار بين الحكومة المركزية من جهة والإدارة المحلية(البلدية) من جهة ثانية، والتي تؤدي إلى أن تتمتّع الإدارة المحلية ببعض الاستقلال عن السلطة المركزية.

وتنقسم «اللّامركزيّة» إلى نوعين:

أ- اللّامركزيّة الإقليميّة: وهي تتمثّل في البلديات، ومن خصائصها انتخاب الممثّلين من قبل الشعب مباشرة.

ب - اللّامركزيّة الفنيّة: وهي عبارة عن الإدارة التي تمارسها

مؤسّسات عامّة، أو مصلحة مستقلة كالجامعة، وتعتبر شخصية معنوية وتتمتع بالاستقلال المالي والإداري.

وتتميّز «اللّاحصريّة» عن «اللّامركزيّة» بأنّ الأولى هي إحدى التقنيات لإدارة شؤون الدّولة بشكل فعّال، وليس لها أيّ معنى سياسيّ. وهي تطبّق في الأنظمة التعددية والأنظمة الاستبدادية. بخلاف «اللّامركزيّة» حيث إنّها تشكّل جزءاً من تطبيقات الفلسفة التعدّديّة، لأنّها تفترض استقلالاً ذاتياً إدارياً ومشاركة من قبل المحكومين في اتخاذ القرار وممارسة السلطة[١].

٢-١- اللّامركزيّة الإداريّة:

قد تمنح بعض السلطات من السلطة المركزيّة إلى الأقاليم لإصدار القرارات بدون حاجة للرجوع إليها وتترتب على ذلك إقامة هيئات منتخبة من الشعب في أقاليم تمارس اختصاصات مختلفة بنسبة السلطات الممنوحة لها. هذه الهيئات يعود لها إدارة المصالح الإداريّة فقط، دون المصالح السّياسية التي تبقى من اختصاص السلطة المركزيّة[٢].

وهناك تعبير آخر، يرد ذكره في الدّولة الموحدة، وهي «الوحدة المدمّجة»؛ والمقصود من هذا المصطلح أنّ الدّولة ذات سلطة مركزيّة مع تعدد في التشريع بتعدد المجموعات السكانية الموجودة في الدّولة. فالمجلس التشريعي واحد، ولكن يبادر إلى إقرار قوانين مختلفة باختلاف الأقاليم.

---

(١) أنظر: شكر (د. زهير): (م.س.)، ص ٥٣.
(٢) أنظر: الغزال (د. اسماعيل): القانون الدستوري والنظم السياسية (م.س.)، ص ٦٨.

وتعتبر المملكة المتحدة والصين الشعبية بتنظيمها الحالي من الدول التي تطبّق نموذج الدّولة الموحّدة المدمّجة[1].

٢-٢- اللّامركزيّة السّياسيّة:

الإقليميّة لها صور عدّة. فتارة تكون اقتصاديّة وأخرى قانونيّة وثالثة سياسيّة. أما الإقليميّة السّياسيّة فتعني تمتّع الأقاليم بالاستقلال الذاتي الإداريّ والسّياسيّ معاً. وذلك عبر «السلطة الإقليميّة» أي الانتخاب الشعبيّ المباشر. إنّ السلطة الإقليميّة السّياسيّة لها أسباب تاريخيّة واجتماعيّة، كالأقاليم المشتملة على وحدات ثقافيّة واجتماعيّة مستقلّة. وتطبّق «الإقليميّة السّياسيّة» دول عدّة كإيطاليا حيث ينصّ دستور ١٩٤٧ على وجود ٢٠ إقليماً، تمّ إنشاء أربعة منها. وإسبانيا بالنسبة إلى إقليم «كاتالونيا» Catalogne وبلجيكا ثلاثة أقاليم، والدانمارك، بالنسبة إلى إقليم «غرالند» Greenland.

المطلب السّابع: الدّولة المركّبة وأقسامها

تتكوّن الدّولة المركّبة بخلاف الدّولة الموحّدة، من عدّة مجموعات من المؤسّسات الدستوريّة والدول البسيطة، التي ترتبط فيما بينها بروابط قانونية. والسِّمة الأساسيّة للدولة المركّبة هي التقييد من سيادة الدّول على الصعيدين الداخليّ والخارجيّ. وعلى أساسه تنقسم الدّولة المركّبة إلى نوعين: اتحاد الدّول، والدّول المتحدة.

١- اتّحاد الدّول:

يضمّ اتحاد الدّول من الناحية القانونيّة دولتين أو أكثر في هيئة سياسيّة مميّزة تمارس بعض الصلاحيات خاصة شؤون الدفاع والاقتصاد والعلاقات الدولية. وقد شهد اتحاد الدّول أنواعاً عدّة،

---

(١) أنظر: شكر (م.س.)، ص ٥٥.

ويمكن أن نميّز بين أشكال قديمة وجديدة لاتحاد الدّول. وتضمّ الأشكال القديمة أصنافاً متعددة أهمّها الاتحاد الشخصي والاتحاد الحقيقي. وأما أهمّ الأشكال الجديدة فهو الاتحاد التعاقديّ أو الكونفدراليّ.

١-١- الأشكال القديمة لاتحاد الدّول:

أ- الاتحاد الشخصيّ[١]:

يتميّز الاتحاد الشخصيّ بوجود ملك واحد على دولتين أو أكثر، والأمثلة التاريخيّة على ذلك الاتحاد بين إنكلترا وهانوفر ما بين سنة ١٧١٤-١٧٣٨م. عن طريق المصاهرة بين أسرتين ملكيتين وحصر التاج بإحداهما. وأصبح نتيجة هذا الاتحاد ملك هانوفر ملكاً على بريطانيا. والاتحاد بين هولندا، واللوكسمبورغ ١٨١٥-١٨٩٠. وبين بلجيكا ودولة الكونغو ١٨٨٥-١٩٠٨ .

الاتّحاد الشخصيّ لا يؤدي إلى إيجاد مؤسّسات مشتركة بين الدولتين ولا إلى توحيد التشريعات الداخلية والخارجية، بل تحتفظ كل دولة باستقلالها التام ولا يربط بينهما سوى وحدة الملك أو رئيس الدّولة.

ب- الاتّحاد الحقيقي[٢]:

الاتحاد الفعلي أو الحقيقي هو الاتحاد الذي تحتفظ كل دول فيه بدستورها وتشريعها وإداراتها، ولكن تتوحّد السّيادة على الصعيد الدبلوماسي وأحياناً الدفاعي والمالي. ومن الأمثلة على ذلك اتحاد السويد- النرويج بين سنة ١٨١٥-١٩٠٥م. واتحاد النمسا-هنغاريا

---

(١) أنظر: الغزال: (م.س.)، ص ٦٩. وشكر: (م.س.)، ص ٥٧، والخطيب: (م.س.)، ص ٤٩.

(٢) أنظر: المراجع السابقة.

بين سنة ١٨٦٧ و ١٩٢٠. وغيرهما من الدول ولكن هذا النوع من الاتحاد بين الدّول لم يتحقق في العالم المعاصر.

١-٢- الأشكال الجديدة لاتحاد الدول:

أ- الكونفدرالية:

الاتحاد الكونفدرالي[١] اتحاد تعاهديّ(تعاقديّ) واستقلاليّ بين عدد من الدّول تتنازل بموجبه كل دولة عن جزء من سيادتها لصالح هيئة اتحاديّة (ديبلوماسيّة أو حكوميّة) تدير شؤون الاتّحاد الكونفدرالي.

ومن الأمثلة على هذا النوع من الاتّحاد، الاتّحاد الأميركي في سنة ١٧٧٦، الذي قام إثر إعلان استقلال الولايات المتحدة عن بريطانيا، وقد دام حتى سنة ١٧٨٧. والاتّحاد الكونفدراليّ السويسريّ الذي استمرّ منذ القرن الثالث عشر حتّى سنة ١٨٤٨. واتّحاد الإمارات العربية وغيرها.

الاتّحاد الكونفدراليّ هو عبارة عن تحالف دائم بين دول مستقلة ذات سيادة كاملة، بما فيها الانسحاب من الاتحاد. كما يرتكز هذا النوع من الاتحاد على مبدأ المساواة بين دول الأعضاء، أيّاً كانت قوّتها أو حجمها أو تعداد سكّانها.

ب- التحالفات المعاصرة:

إنّ الأنواع المعاصرة من الاتّحاد التّي تقوم بين الدّول تختلف عن الاتّحادات التقليديّة في الماضي، حيث إنّ الدّول التّي تشترك في الأشكال المعاصرة من الاتّحاد تحتفظ بكامل سيادتها واستقلالها.

---

(١) أنظر: الخطيب: (م.س.)، ص ٥٢. وشكر: (م.س.)، ص ٥٨. والغزال: (م.س.)، ص ٧٠.

مع الاتفاق على التعاون في المجالات الحيوية فيما بينها، كالمجال الاقتصاديّ، أو الأمنيّ، أو الثقافيّ، أو الدفاعيّ.

ومن أمثلة ذلك، السوق الأوروبية المشتركة، التي بدأت بست دول وأصبحت اليوم تضم اثنتي عشرة دولة. إنّ هذا النوع من الاتحاد يقوم على مبدأ التعاون الاقتصاديّ والتجاريّ والمصرفيّ بين أعضاء الاتّحاد.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى جامعة الدّول الفرانكفونيّة التّي تضّم فرنسا والعديد من الدّول الناطقة باللغة الفرنسيّة القائمة على مبدأ التعاون الثقافيّ، والحلف الأطلسيّ (الناتو) القائم بين العديد من الدّول الأوروبيّة على مبدأ التعاون الدفاعيّ. وما إلى ذلك من أنواع التحالفات السائدة بين الدول.

٢- الدّولة الاتحاديّة (الفدراليّة):

الدّولة الاتحاديّة هي تجمّع دول تتنازل عن بعض سلطاتها إلى سلطة مركزيّة موحّدة (السلطة الاتحاديّة)، وتحتفظ بالمقابل، باستقلال ذاتيّ دستوريّ وقانونيّ وإداريّ واسع[١].

ففي الدّولة الاتّحادية تفقد الدّول الأعضاء جزءاً من صلاحياتها لصالح السلطة المركزيّة، وتستقلّ بالجزء الأخر. فهي تحتفظ بإدارة شؤونها الداخليّة، وخصوصاً الأمور التشريعيّة والقضائيّة والتنفيذيّة. ولهذا تبقى هذه الدّول دولاً بكل ما في الكلمة من معنى[٢]. وبذلك تتميّز عن المحافظات والأقاليم في الدّولة الموحّدة (البسيطة) التّي تعمل بنظام اللامركزيّة.

---

(١) مارسيل بريلو: ورد في: شكر (د. زهير): (م.س.)، ص٦١.
(٢) أنظر: الغزال (اسماعيل): (م.س.)، ص ٢٨١. والخطيب (أنور): (م.س.)، ص ٦٧.

يعتبر النظام المتّبع في الولايات المتّحدة الأميركية في عام ١٧٨٧ أول الأنظمة الفدراليّة، ثم تبعتها سويسرا عام ١٨٤٨م. فألمانيا عام ١٨٧١م. ومن ثم انتشرت في باقي أرجاء المعمورة[١].

من أهمّ خصائص الدّولة الاتّحاديّة أمور هي: وحدة على الصعيد الدوليّ، وتعدّد على الصعيد الداخليّ، ومرونة في العلاقات بين الاتّحاد وبين الدول المتحدة.

كما أنّ أهمّ المؤسّسات الدستوريّة في الدّولة الاتحاديّة عبارة عن[٢]:

١- البرلمان الاتحاديّ: الذّي يتألّف بدوره من مجلسين: مجلس النّواب، ومجلس الشيوخ. يمثّل الأول مبدأ الوحدة، ويكون التمثيل فيه بين الدّول الأعضاء نسبيّاً دون مراعاة لمبدأ المساواة. في حين أنّ المجلس الثاني يمثّل الدّول المتّحدة، ويرتكز هذا المجلس على مبدأ المساواة بين الدّول المكونّة للاتّحاد.

٢- الحكومة الفيدراليّة: يختلف نظام الحكم في الدّول الفدراليّة من دولة إلى أخرى. فتطبّق - مثلاً - الولايات المتّحدة الأميركيّة نظام الحكومة الرئاسيّة (الحكومة التي ترتكز على شخص رئيس الجمهوريّة). في حين أنّ باقي النّظم الفدراليّة التّي يسود فيها النّظام البرلمانيّ، كألمانيا وكندا وأوستراليا، يرأس الدّولة فيها رئيس الحكومة، وتكون مسؤولة أمام البرلمان. على عكس سويسرا التّي تطبّق نظام الحكومة الجماعيّة التّي لا تكون مسؤولة أمام البرلمان.

٣- المحكمّة الدستوريّة: هذه المحكمة تراقب دستوريّة

---

(١) راجع: ربّاط (د. أدمون): الوسيط في القانون الدستوري (م.س.)، ص ٤٣٣-٦٤٣.

(٢) راجع للتوسعة: شكر: (م.س.)، ص ٦٤-٦٧. والغزال: (م.س.)، ص ٢٨٧-٣١٥. وربّاط: (م.س.)، ص ٤٣٣ وما بعدها.

القوانين الاتحاديّة، وقوانين الدّولة المتحدة بهدف المحافظة على توزيع الصلاحيات بين الدّول الفدراليّة والدّولة المتحدة.

وتختلف الطرق المتّبعة في انتخاب قضاة المحكمة الدستوريّة في الدّولة الاتّحاديّة، ففي الولايات المتحدة يتمّ تعيين ٩ قضاة من قبل رئيس الجمهوريّة بموافقة مجلس الشّيوخ ولمدى الحياة. في حين أنّ أعضاء المجلس الدستوريّ في ألمانيا ينتخبون من قبل المجالس البرلمانيّة وبأكثريّة كبيرة.

تعقيب: أشكال الإدارة من منظور إسلاميّ

تمهيد:

ينبغي قبل كلّ شيء أن نشير إلى بعض الأمور المتّصلة بالموضوع والتي تلقي بظلالها على نتائج البحث:

أولاً: التمييز بين القضايا التدبيريّة المرتبطة بالزمان والمكان والواقع، والأحكام الشرعيّة الثابتة. حيث إنّ الخلط المفهوميّ والمصداقيّ بين الأمرين له نتائج مباشرة على الموضوع المبحوث عنه. ويبدو أنّ الكثير من القضايا المرتبطة بالشأن العامّ تعتبر قضايا تدبيريّة وليست من الأحكام الثابتة.

ثانياً: التفريق بين الدّولة كشخصيّة معنويّة قانونيّة وشخصيّة الحاكم. وبخلاف اليوم، لم تكن للدّولة في السابق الشخصيّة القانونيّة المستقلّة عن الحاكم ممّا يؤدّي إلى أن يقع الباحث في الالتباس في أمور عديدة مرتبطة بالشأن العامّ نتيجة عدم التمييز الدقيق بين الدّولة والحاكم. كما أنّ بساطة الأمور الإدارية في الماضي لم تكن تتطلّب وجود مؤسّسات تسود بينها روابط معقّدة كما هو اليوم.

ثالثاً: التمييز بين عصر الظّهور وعصر الغيبة (حسب المصطلح الدارج لدى الإماميّة). والالتفات إلى أنّ الخصوصيّة الواردة بالنسبة إلى المعصومين (حسب معطيات علم الكلام) أي القدسيّة الّتي

تحيط بهم، هي قدسيّة ذاتية كلاميّة راجعة إلى ذواتهم، وليست عرضيّة وناشئة من تصدّيهم للشأن العامّ.

فالتصدّي للشأن العامّ في عصر الغيبة من قبل النّواب العموميين (حسب المصطلح الفقهي الإماميّ)، لا يجلب لهم القدسيّة ولا يحوّل الحاكم فوق النقد، كما لا يجعل أداءهم فوق التقييم، لأنّ منصب هؤلاء هو منصب وظيفيّ وزمنيّ وليس له بعد كلاميّ وذاتيّ. فيتّصل تقدير الحكام بدرجة نجاحهم أو إخفاقهم في القيام بدورهم من قيادة الأمّة وسياسة الدّولة.

المركزيّة واللامركزيّة في الفكر الإسلاميّ

إنّ التداخل والتواصل بين العقديّ والعمليّ في تجربة المسلمين وقياس عصر الغيبة بعصر حضور المعصوم أدّى بالعديد من الكتّاب الإسلاميّين إلى أن لا ينطلق من الموازين والمعايير في قضية الحكم وتدبير شؤون الأمّة وإنّما ينطلق من ذوات الأشخاص (الحكّام) ويبالغ في المدح والثناء ويتمسّك ببعض الروايات للتأكيد على حسن الطاعة للحكّام.

إنّ الإسراف في الدعوة إلى حسن الطاعة للحكّام هو ما ورثناه من كتّاب الدواوين والآداب السلطانيّة، ولعلّ «ابن المقفّع» (ت ١٨٠ هـ.) هو من أوائل من ساهم في إرساء دعائم السلطة الزمنيّة والدّعوة إلى الانقياد المطلق للحاكم، وهو الذي بالغ في هذا المجال قائلاً: إنّ الخليفة «لو أمر الجبال أن تسير سارت، ولو أمر أن تستدبر القبلة بالصلاة فعل ذلك»[1].

وهذه الرؤيّة الخاطئة دفعت «الجاحظ» أن يلتمس صفات الخالق للحاكم عندما يصف رجل السلطة قائلاً: «أولى الأمور

---

(١) ابن المقفع (عبد الله): رسالة الصحابة (م.س.)، ص ١٩٥.

بأخلاق الملك، إن أمكنه التفرّد بالماء والهواء، ألّا يشرك فيهما أحداً[!] **فإنّ البهاء والعزّ والأبّهة في التفرّد**»[1].

كما أنّ هذه الرؤية دفعت بالعديد من الكتّاب إلى التماس الأدلّة من الكتاب والسنّة على الانقياد المطلق للحاكم، وتكريس مفهوم «التفرّد» و «الاستبداد» و«المركزية المطلقة».

بيد أنّ هذه الرؤية تتعارض تماماً مع الأسس والمبادئ العامّة للحكم والإدارة في الإسلام الّتي تؤكّد على «المشاركة» و «المشورة»[2] وتنفي الاستبداد والاستعباد[3].

مضافاً إلى ذلك، فإنّ التجربة التاريخية لحكّام المسلمين أكبر شاهد على أنّ الاستبداد والانفراد بالقرار السّياسيّ كان السّبب المهمّ في انحطاط المسلمين.

وعلى عكس ما يتصوّر بعضهم، فإنّ مركزيّة القرار سيّما لو كان بشكله البغيض أي التفرّد بالقرار لا يجلب العزّة والأبّهة لا للحاكم ولا للدّولة.

يصف «النائيني» (ت ١٣٥٦ هـ.) الحكم المطلق والانفراد بالقرار السّياسي قائلاً: «وهذا القسم من السلطنة حيث ابتنى على الإرادات التحكميّة وكان من باب تصرّف أحد المالكين في ملكه

---

(١) كتاب التّاج المنسوب إلى الجاحظ. نقلاً عن: الصّغير (عبد المجيد): **الفكر الأصوليّ وإشكاليّة السّلطة العلمية**، دار المنتخب العربي، بيروت، ١٩٩٤، ص ١٤٨.

(٢) راجع: آل عمران/ ١٥٩. والشورى/ ٣٨.

(٣) راجع: القصص/ ٤. والمؤمنون/ ٤٦. والقصص/ ٨٣. وانظر في خصوص تأثير الاستبداد على الدين، والعلم، والأخلاق، والتربية: الكواكبي (عبد الرحمن): **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، القاهرة، كتيبة الأزهر، د.ت، ص ٣-٩.

الشخصي تابعاً لإرادات السلطان وميوله يسمّى استبداداً وربّما يسمّى اعتسافاً واستعباداً وتصرفاً وتملكاً... وصاحب سلطنة كهذه يسمّى الحاكم المطلق والحاكم بأمره ومالك الرقاب والظالم والقهّار وأمثال ذلك والأمّة المبتلاة بهذا الأسر والقهر والذل تسمّى أسيرة وذليلة ورقيقة..»[1].

هذا من جانب ومن جانب آخر، فإنّ الدّولة بمفهومها المعاصر لا تفصّل بمقاييس الأشخاص، بل الأشخاص (حكاماً ومحكومين) عليهم أن يتكيّفوا مع المؤسّسات لأنّ المصالح التدبيرية لحياة المجتمعات الإنسانيّة تتطلّب أن تذوب مصالح الأشخاص في مصالح المجتمعات والأمم لا العكس. وهذا التكيّف من مستلزماته أن لا يتمّ احتكار السلطة والقرار السّياسيّ، بل يصار إلى إشراك أكبر عدد ممكن من ذوي الكفاءات المختلفة في اتخاذ القرار السّياسيّ، لا لينضج القرار فحسب، بل لتوفير الجهد والوقت في حسن تطبيقه أيضاً. وهذا ما ينسجم مع اللامركزيّة في اتخاذ القرارات وإدارة الحكم والدّولة دون المركزيّة بأشكالها المختلفة.

التعدّديّة والوحدة في ولاية الأمر

بعد ما ذكرنا من تعارض الاستبداد والتفرّد بالحكم مع المبادئ والأسس العامّة للحكم والإدارة في الإسلام، يأتي الحديث عن تعدّد الحاكم والحكومة من منظور إسلاميّ.

يبدو أنّ التراث الإسلاميّ بشقّيه السّني والإمامي يتعارض مع التعدّد انطلاقاً من مواقف كلاميّة.

فيتّفق فقهاء السنّة على القول بوجوب الإمرة والولاية، وعدم

---

(١) النائيني (محمد حسين: ت: ١٣٥٦ هـ): **تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة**، تعريب: صالح الجعفري، طبعة مجلة الموسم، العدد الخامس، ١٩٩٠، ص ٧٣.

جواز التّصدّي مع وجود إمام عادل كفء بأمر الإمامة. وممّن تناول من علماء السنّة مسألة نصب إمامين في وقت واحد، هو «الجويني» (ت ٤٧٨ هـ.) حيث يعتبر أنّ «مبنى الإمامة على أن لا يتصدّى لها إلّا فرد، ولا يتعرّض لها إلّا واحد في الدّهر»[١]، معلّلاً ذلك بقوله: «إنّ الدّول إنّما تضطرب بتحزّب الأمر وتفرّق الأراء وتجانب الأهواء»[٢]. ويضيف: «إنّ نصب إمامين مدعاة للفساد، وسبب حسم الرشاد»[٣].

فالأصل الأوّلي هو الوحدة، إلّا أنّه يستثنى من ذلك ما إذا لم يستطع الإمام أن يبلغ إلى قوم لتباعد المسافات - مثلاً - فحينئذ يجوز نصب أمير آخر، يقول:

«إنّ الحالة إذا كانت بحيث لا ينبسط رأي إمام واحد على الممالك، وذلك يتصوّر بأسباب لا يغمض منها اتساع الخطّة، وانسحاب الإسلام عن أقطار متباينة... فلا وجه لترك الذين لا يبلغهم أمر الإمام مهملين، ولكن ينصبوا أميراً يرجعون إلى رأيه، ويصدّون عن أمره، ويلتزمون شرعه المصفى فيما يأتون ويذرون، ولا يكون ذلك المنصوب إماماً، ولو زالت الموانع، واستمكن الإمام من النظر لهم، أذعن الأمير والرعايا للإمام»[٤].

أمّا عند الإماميّة، فلا يجوز تصدّي إمامين في وقت واحد في عصر الحضور، وذلك لروايات عديدة[٥] في هذا المجال، نقتصر

---

(١) الجويني (إمام الحرمين): غياث الأمم في التياث الظلم (م.س.)، ص ١٤٣.
(٢) المرجع السابق، ص١٤٣.
(٣) المرجع السابق، ذات الصفحة.
(٤) المرجع السابق، ص ١٤٥.
(٥) راجع: الصدوق: عيون أخبار الرضا، ج ٢، الباب ٣٤، ح ١، ص ١٠١. والمجلسي: بحار الأنوار، ج ٢٥، ص ١٠٦.

على إيراد رواية واحدة، وهي صحيحة حسين بن أبي العلاء، حيث ورد فيها أنّه قال: «قلت لأبي عبد الله (الصادق عليه السلام) تكون الأرض ليس فيها إمام؟ قال: لا. قلت: يكون إمامان؟ قال: لا، إلّا وأحدهما صامت»[1].

وأمّا في عصر الغيبة، فقد ورد الاستدلال بالرواية السابقة ومثيلاتها نظراً إلى التعليل الوارد فيها ولا يعتبر قياس غير المعصوم بالمعصوم من باب القياس الباطل، لأنّه من موارد (قياس الأولويّة). كما ورد الاحتجاج بسيرة الإمام عليّ عليه السلام في حروبه الثلاثة مع المتمرّدين على حكومته، أي حرب الجمل وصفّين والنهروان، إضافة إلى اعتبارات أخرى مثل وجوب الحفاظ على وحدة الأمّة، وعموم المنزلة في النيابة، والنهي الوارد عن الاختلاف[2].

ويبدو لي أنّ هذه الأدلّة لا تفي بالغرض. أمّا قياس غير المعصوم بالمعصوم فإن اعتبرنا أنّه من باب قياس الأولويّة، فإنّ التعليل الوارد في ذيل الروايات يكشف أنّه أمر إرشادي لإرجاع الموضوع إلى اعتبارات عقلائيّة. والتثبّت من الأمر يحتاج إلى تقدير الأمور على ضوء الواقع لا إصدار الحكم العامّ بمعزل عنه. وأمّا الاحتجاج بسيرة الإمام عليّ عليه السلام في حروبه الثلاثة فأجنبيّ عن الموضوع، لأنّ البحث يدور حول أصل التعدّد لا عن تشكيل دولة داخل الدّولة، ولا عن موضوع ردّ العدوان والمقابلة مع البغي حتى نتمسّك بالسيرة.

---

(١) الكليني: الكافي، ج ١، كتاب الحجّة، ح ١، ص ١٧٨.

(٢) راجع: الأصفي (محمد مهدي): **التعددية والوحدة في الولاية والإمرة**، ورقة قدّمها الكاتب في المشاركة بمؤتمر أقيم في بيروت في الذكرى المئوية لولادة الإمام الخميني، تحت عنوان «**الجهاد والنهضة**»، إعداد: المركز الاستشاري للدراسات والتوثيق، محرم ١٤٢١هـ، .نيسان ٢٠٠٠ م، ص٦٥٨-٦٧٥.

وأمّا دعوى عموم المنزلة في النيابة فتنتهي إلى القياس الذي لا يقبله القائل.

وأمّا موضوع الحفاظ على وحدة الأمّة والنّهي عن الاختلاف فأعمّ من المدّعى؛ لأنّ التعدّد ليس السبب المباشر للاختلاف ولا وحدة الحاكم هو السبب المباشر للحفاظ على وحدة الأمّة. وذلك لأنّ التعدّد في الإدارة والسّياسة ضمن الضوابط والحدود قد يؤدي إلى الوحدة، وعكسه صحيح أيضاً أي وحدة الإمرة مع سوء التدبير والإدارة قد تؤدي إلى الاختلاف. وبعبارة أخرى السّياسات والمواقف المدروسة والمسؤولة هي التي تحافظ على وحدة الأمّة لا وحدة الحاكم، سيّما في الدول المعاصرة.

أضف إلى ذلك أنّ القضايا التدبيرية ذات الصلة بالواقع لا يمكن الحكم بالنسبة إليها سلباً أو إيجاباً بمعزل عن الواقع.

ثمّ إنّ الأشكال المختلفة للدّولة من منظور إسلاميّ أيضاً لا يمكن أن تكون مقطوعة الصلة بالواقع، فإن أي قسم من أقسام الدول المذكورة - حسب القانون الدستوري والإداري - إن لم يؤدّ إلى المخالفة مع المهمّات والوظائف التي تقوم بها الدّولة من منظور إسلامي - كما يأتي - فلا يمكن الحكم عليها بأنّها مخالفة للإسلام. لأنّ الإسلام كدين ومنهج للحياة يحتوي على مجموعة من القيم والمبادئ العامّة ولا تقوم مقام المؤسسات، المؤسسات قوالب إن تمّ تفريغها وملؤها ثانياً بمحتوى ومضمون إسلامي، فإنّها لا تكون عصية عليه بل تتحول إلى أداة وآلة في خدمته.

إضافة الى أنّ الأشخاص في الدول المعاصرة (دولة المؤسّسات) ليس لهم الدّور الأوّل بل هناك أمور أهم من الأشخاص أي القوانين، والمؤسّسات، فإن كانت الدّولة صاحبة دستور وملتزمة بتطبيق القانون فإنّ الحاكم ليس الأوّل والأخير ولا

يمكن أن يتحوّل إلى «فعّال لما يشاء» بل مهمّته الحفاظ على القانون والحرص على حسن تنفيذه.

من هنا، لا يمكن قياس الدول المعاصرة بحكومة الأشخاص في السابق، حيث كان الحاكم بيده جميع السلطات وجميع الصلاحيات، وكان يقوم بكل ما يريد حسب قول «ابن المقفع» حيث يقول إنّ رجل السلطة (الخليفة) «لو أمر الجبال أن تسير سارت، ولو أمر أن تستدبر القبلة بالصلاة فعل ذلك».

المبحث الثالث

وظائف الدّولة في الفكر الإسلاميّ

المطلب الأول: **المُهمّات الدينيّة للدّولة.**

١- بيان الأحكام

٢- وضع التّعاليم

٣- تطبيق أحكام الشّريعة

٤- القضاء

المطلب الثاني: **المهّمات الدُّنيويَّة للدّولة**

القضايا التّدبيريّة في المجتمع



المبحث الثالث: وظائف الدّولة في الفكر الإسلامي

تمهيد

إنّ المهمّة الأساسيّة للدولة في القانون الدستوريّ هي تأمين المصلحة العامّة أياً كان شكل الدّولة، وقد ورد التعبير عنه في التّراث المسيحيّ بـ«الخير المشترك» Bien Commun حسب تعبير القديس توما الأكويني (١٢٢٥-١٢٧٤ م.).

ومفهوم «المصلحة العامّة» يعني في حده الأدنى أنّ الدّولة هي في خدمة الأفراد (الناس) وليس العكس. ومن أجل تأمين المصلحة العامة تمارس الدّولة السلطة السياسيّة[١].

ويمكن أن نميّز بين نوعين من الوظائف للدّولة، وهما الوظائف القانونيّة والوظائف السياسيّة للدّولة. الوظائف القانونيّة أو التحليل القانونيّ لوظائف الدّولة يعني أنّ الدّولة، بغضّ النظر عن شكلها أو حجمها، تمارس عدّة وظائف، وحسب التمييز الكلاسيكي فوظائف الدّولة ثلاثة:

أولاً: الوظيفة التشريعيّة: وهي تعني وضع القواعد العامّة

---

(١) أندريو هوريو: **القانون الدستوري والمؤسسات السياسيّة** (بالفرنسية)، ص ١١٥. نقلاً عن: د. زهير شكر: الوسيط في القانون الدستوري (م.س.)، ص ٧٦.

الإلزامية، الأعمّ من مرسوم تنظيميّ، ومرسوم تشريعيّ. كما أن وضع الدساتير يعتبر من الوظيفة التشريعية للدّولة.

ثانياً: الوظيفة التنفيذيّة: وهي تعني تنفيذ القوانين وتطبيقها واتخاذ الإجراءات اللازمة لإعمال الحكم والإدارة. وينظّم هذه الوظيفة القانون الإداريّ والماليّ.

ثالثاً: الوظيفة القضائيّة: وهي تعني حلّ النزاعات والخلافات الّتي تحصل بين الأفراد أو الأفراد والدّولة. ويهتمّ بتنظيم هذه الوظيفة قانون الجزاء والجنايات(١).

وأمّا وظائف الدّولة السياسيّة فهي ما اختلفت باختلاف العصور والدّول والأيديولوجيات الحاكمة. وقد مرّت على الدّولة بالنظر إلى تلك الجهات مراحل مختلفة، من الدّولة-الشرطيّ، والدّولة-الخدمات، إلى الدّولة المسؤولة عن التقدّم الاجتماعيّ والازدهار الاقتصاديّ، ونتج عن ذلك التمييز بين نوعين من الوظائف للدولة:

أولاً: الوظائف الأساسيّة: وهي الوظائف المرتبطة بمفهوم الدّولة وسيادتها، وأهمّ هذه الوظائف عبارة عن الوظيفة الأمنيّة (من خلال الشرطة والجيش)، والوظيفة العدليّة (من خلال السلطة القضائية) والوظيفة الدوليّة (كالتفاوض، وإبرام المعاهدات، وإقامة

---

(١) لمزيد من التفصيل حول هذه الوظائف راجع:
- رباط (د. أدمون): الوسيط في القانون الدستوري العام (م.س).
- شكر (د. زهير): الوسيط في القانون الدستوري (القانون الدّستوري والمؤسسات السياسيّة)، (م.س).
- الغزال (د. إسماعيل): **القانون الدّستوري والنظم السياسيّة**، ط ٤، مجد، بيروت، ١٩٨٩.
- محمد عثمان (د. حسين عثمان): **النّظم السياسيّة والقانون الّدستوري**، الدّار الجامعية، بيروت، ٢٠٠٠.
- الخطيب (أنور): الدول والنظم السياسيّة (م.س.).

العلاقات) والوظيفة الماليّة (كالمبادلات الاقتصاديّة، والسّياسة النقديّة، وإقرار النفقات والواردات)[1].

ثانياً: الوظائف الثانويّة: وهي الوظائف الّتي لا ترتبط بسيادة الدّولة وتستطيع الدّولة أن تتخلّى عنها وتحيل ممارستها إلى جهات أخرى (أي المؤسّسات الأهليّة) كالتعليم العامّ، والنقل العامّ، والصحة العامّة، وباقي الخدمات العامّة.

(١) لمزيد من التفصيل حول هذه الوظائف، أنظر المراجع الواردة في الهامش السابق.

وظائف الدولة في الفكر الإسلاميّ

إنّ الدّولة في المفهوم الإسلاميّ ذات مهمّة مزدوجة، فقسم من مهمّات الدّولة ذات طابع دينيّ والقسم الآخر ذات طابع دنيويّ.

المطلب الأول: المهمّات الدينيّة للدّولة

المهمّات الدينيّة الّتي تقوم بها الدّولة في الإسلام تتلخّص في حراسة الدين الإسلاميّ والدعوة إليه. والمقصود بالمهمّات الدينيّة ليست المهمّات المنفصلة عن أمور الدنيا، بل المقصود تلك المهمّات التي لها جذورها في الفكر الدينيّ الإسلاميّ، ولها طابع نظريّ، وتشمل المهمّات القانونيّة، والمهمّات السياسيّة الراجعة إلى الدّولة. أمّا المهمّات القانونيّة فهي عبارة عن[1]:

أ- بيان الأحكام، وهي القوانين التي جاءت بها الشريعة الإسلاميّة، بصيغها المحدّدة الثابتة.

ب- وضع التعاليم، وهي التفصيلات القانونيّة التي تطبّق فيها أحكام الشريعة على ضوء الظروف، ويتكّون من مجموع هذه التعاليم النظام السائد لفترة معينة، تطول وتقصر تبعاً للظّروف والملابسات (وهي ما تقوم به السلطة التشريعية في الدول).

---

(١) الصدر (محمد باقر): سلسلة الإسلام يقود الحياة (م.س.)، ص ٤١.

ج- تطبيق أحكام الشريعة - الدستور - والتعاليم المستنبطة منها - القوانين - على الأمّة (أي ما تقوم به السلطة التنفيذيّة من وظائف).

د- القضاء في الخصومات الواقعة بين أفراد الرعيّة أو بين الراعيّ والرعيّة على ضوء الأحكام والتعاليم (أي الوظائف التي تقوم بها السلطة القضائية).

وعليه، فلا فرق بين الدّولة الإسلاميّة وغير الإسلاميّة، لجهة أصل المهمّات القانونيّة الراجعة إلى الدّولة.

وأمّا المهمّات السياسيّة التي تقوم بها «الدّولة الإسلاميّة» فهي عبارة عن: المهمّات المتعلّقة بالحفاظ على سلامة الدّولة، وأمنها الداخليّ والخارجيّ، وإقامة العدل بين الناس وغير ذلك من مهامّ والدليل الشرعيّ على القيام بهذه المهمّات هو «وجوب حفظ النظام العامّ» لحياة المجتمع، وحرمة الإخلال به. وهو واجب شرعي عينيّ بالنظر إلى التكليف الفرديّ، وواجب كفائيّ بالنظر إلى التكليف الاجتماعيّ للأمّة.

وليس في الشريعة ما يلزم بأن تبقى هذه الأمور في عهدة الأفراد على نحو التطوّع[1]، بل المطلوب تنظيم وتقسيم تلك المهمّات بحيث تقوم كل جهة أو مؤسسة بوظيفتها الموكّلة إليها، ضمن قاعدة حفظ النظام العامّ.

وقد جرت عادة الكتّاب الإسلاميّين في مجال الدّولة والشأن العامّ على ذكر بعض النماذج العمليّة لمهمّات الدّولة الإسلاميّة السياسيّة وهي كالتالي:

---

(١) أنظر: شمس الدين (محمد مهدي): نظام الحكم والإدارة في الإسلام (م.س.)، ص ٤٤١.

١- إقامة العدل في المجتمع

إنّ العدل بمفهومه الإسلاميّ والقرآنيّ لا يقتصر نطاقه بمجال القضاء وفصل الخصومات، حيث إنّ العدل كما يتناول الحكم بالحقّ والإنصاف، يتناول الاستقامة، ودفع الظلم، والجور أيضاً، كما أنّه يعني التوسّط والإعتدال، ودفع الهوى والميل. من هنا، فإنّ هذا المفهوم يستوعب حركة الحياة بجميع جوانبها. فالعدل باعتباره «مؤسّسة القضاء» يعني الحكم بالحق في فصل الخصومات: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا﴾[١]. كما أنّ «العدل» باعتباره «ضابطة» للممارسة والحركة بشكل عامّ، يعني ربط الممارسة في الشأن العامّ لجهة الشرعيّة الإسلاميّة بقضية العدل. فالسياسة الشرعيّة هي السياسة العادلة، والسياسة اللاشرعيّة هي السياسة الظالمة. كما أنّ «العدل» باعتباره «قيمة» إسلاميّة عامة يعني أنّ المتصدي للشأن العامّ ينبغي أن يتحلّى بالصلاحية الأخلاقيّة اللازمة لتصدّي الشأن العامّ، فلا يجوز إمامة الفاسق والمتغلِّب، باعتبار أنّ هذا التصدّي مخالف للقيمة التي يدعو إليها الإسلام[٢]. وتتجسّد العدالة الاجتماعية في الإسلام من خلال مبدئين عامين هما: مبدأ التكافل العامّ، ومبدأ التوازن الاجتماعيّ، حيث إنّهما يحقّقان القيم الاجتماعيّة للعدالة، ويوجدان المثل الإسلاميّة للعدالة الاجتماعيّة[٣].

ويمكن أن نعتبر هذه الأمور الدّاعمة لتطبيق العدالة في

---

(١) النساء/ ١٠٥.

(٢) قارن: خليل (د. فوزي): دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، (م.س.).

(٣) أنظر: الصدر (محمد باقر): **إقتصادنا، المجمع** العلمي للشهيد الصدر، قم، ١٤٠٨ هـ، ص ٣٠٣.

المجتمع بأنّها تدبيرات دنيويّة. نعم، أصل المبدأ قد يمكن اعتباره أمراً دينيّاً وأخلاقياً محضاً.

٢- الجهاد

يعتبر الجهاد من المهمّات الأساسيّة للدّولة الإسلاميّة، وقد أثار لدى المخالفين جدلاً كبيراً، باعتبار أنّهم يرونه موجهاً ضدهم. ولبيان مغزى الجهاد ودوره في حياة الأمة الإسلاميّة ينبغي التوضيح الموجز التالي:

إنّ الجهاد بمفهومه القرآنيّ والإسلاميّ، أوسع من العمل الحربي أو ما يعبّر عنه بـ «الحرب المقدّسة» حيث يشمل إضافة إلى ذلك، بذل الجهد والمال في سبيل نصرة الدين، والرسالة الإسلاميّة.

وهذا الشمول المفهومي للجهاد دعا «ابن القيم» (ت ٧٥١ هـ.) أن يرى لجهاد النفس مراتب أربع، وهي:

أ- أن يجاهدها على تعلّم الهدى ودين الحق.

ب- أن يجاهدها على العمل به بعد علمه.

ج- أن يجاهدها على الدعوة إليه وتعليمه من لا يعلمه.

د- أن يجاهدها على الصبر على مشاق الدعوة إلى الله، وأذى الخلق...[١].

وما ورد عند الفقهاء[٢] والكتّاب الإسلاميّين من وجود الرابطة العضويّة بين الجهاد كعمل حربيّ والدعوة إلى الإسلام، كقضيّة

---

(١) ابن القيم الجوزية: **زاد المعاد في هدى خير العباد**، ج٢، المطبعة المصرية، ص ٣٩. نقلاً عن: فوزي خليل: مرجع سابق، ص ٣٠٨-٣٠٩.

(٢) راجع: ابن رشد الأندلسي (محمد: ت ٥٩٥ هـ): **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٣، ١٤١٥ هـ، ١٩٩٤ م، ص٣٠٧ وما بعدها. وكاشف الغطاء (جعفر: ت١٢٢٧ هـ): **كشف الغطاء عن مبهمات الشّريعة الغرّاء**، كتاب الجهاد، طبعة المكتبة المرعشية، قم، د.ت.

متّصلة بالقناعات الإنسانية، من الخلط المفاهيميّ، حيث إنّ القرآن الكريم لا يستعمل الجهاد بمفهومه الحربيّ الاصطلاحيّ إلّا بالقرينة، والمعنى الأساس للجهاد هو المفهوم اللغويّ[1] الذي يعني بذل الجهد أي المشقة والطاقة في سبيل الله. والعمل الحربي كان بمثابة المثال البارز، لا المثال المنحصر، فما ورد من التعريف للجهاد بأنّه عبارة عن: «المبالغة واستفراغ ما في الوسع والطاقة من قول أو فعل، أو ما أطاق من شيء، وذلك في قتال وحرب العدو»[2]. ينبغي أن يحمل على المورد البارز لا المنحصر أيضاً، كما أنّه المعنى الإصطلاحيّ للجهاد الذي تكوّن فيما بعد وفي عرف الفقهاء تحديداً. نعم، الجهاد يشمل ضمن ما يشمله:

أ- جهاد الدعوة وتبليغ الرسالة.

ب- جهاد القتال والحرب.

إلّا أنّ الجهاد الدعوتيّ والتبليغيّ لا يرتبط عضويّاً بالجهاد الحربيّ، الجهاد في الأوّل أخذ بمفهومه اللغويّ وفي الثاني بفهومه الاصطلاحيّ الفقهيّ[3]، حيث إنّ الدعوة كعمليّة من عمليات الإتّصال التي تدور حول خلق الإقناع والإيمان بالعقيدة الإسلاميّة تستبعد أيّ عنصر من عناصر الإكراه بكافة أنواعه»[4]، ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾[5])، ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ

---

(١) راجع: الراغب الأصفهاني: **المفردات في غريب القرآن**، دار المعرفة، بيروت، كتاب الجيم، ص ١٠١. وابن منظور: **لسان العرب**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٣ هـ. مادة جهد، ص٣٩٥.

(٢) الراغب (م.س.)، ص ١٠١، وابن منظور (م.س.)، ص ٣٩٧.

(٣) قارن: فضل الله (محمد حسين): **كتاب الجهاد**، دار الملاك، بيروت، ١٩٩٦ م - ١٤١٦ هـ، ص٨٦ وما بعدها.

(٤) أنظر: خليل (د. فوزي): (م.س.)، ص ٣١١.

(٥) البقرة/ ٢٥٦.

كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾[1]. فعنصر الإكراه يخالف طبيعة الدعوة إلى الإسلام القائمة بالأساس على الحكمة والموعظة والجدال بالتي هي أحسن: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَـٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[2].

أمّا الجهاد الحربيّ، فقد أكّد القرآن الكريم عليه كوسيلة من وسائل كسب القوّة والمنعة للمسلمين من جهة، وللمنع من الفساد في الأرض وإثارة الفتن والبلابل من قبل الأعداء، والانتصار للقوى المضطهدة والمظلومة أمام القوى الطاغية والظالمة من جهة أخرى[3].

ويمكن أن نفصّل بين شقيّ الجهاد، أي الجهاد القتالي والجهاد مع النفس باعتبار الأوّل ذا بعد سياسيّ وتدبيريّ في الغالب، واعتبار الثاني أمراً دينيّاً مرتبطاً بمبدأ «التذكية» القرآني.

٣- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

إنّ مبدأ الرّقابة العامة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) الذي أقرّه الإسلام يرجع بالأساس إلى مبدأ «المسؤولية العامّة» للمسلم في الحياة الإسلاميّة «كلّكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيته»، وقد استفاد بعضهم من قوله - تعالى -: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[4]، وجود جهة مختصة أو متخصّصة تتولى عمليّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يقوم به بعضهم من الأمة دون بعضهم الآخر، هذا من جهة، ومن جهة ثانية،

---

(١) يونس/ ٩٩.

(٢) النّحل/ ١٢٥.

(٣) راجع: البقرة/ ١٩٣ و٢٥١، الأنفال/ ٣٩-٤٠، والحجّ/ ٣٩-٤١.

(٤) آل عمران/ ١٠٤.

إنّ عملية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مشروطة بالجدوائية والتأثير. فالتأثير عنصر أساسيّ في هذه العمليّة، ومع التقدّم الحاصل في مجال أساليب ووسائل الاتصال والإقناع ودور العامل النفسيّ، والاجتماعيّ، وما للعلوم المتّصلة بهذين الحقلين من أهميّة في هذه العمليّة، يبدو أنّ التخصّص، أمر ضروريّ ولا يمكن إيكال هذه العمليّة المعقّدة والنتائج المرجوة منها إلى عامّة الناس، استناداً إلى أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان كفائيان، وتسقط المسؤولية عن الآخرين بقيام بعضهم. من هنا، فإنّ المعنيّ بهذه المهمّة بالأساس هو «الدّولة الإسلاميّة» لما تملك من الإمكانيّات التي تخوّلها القيام بهذه المسؤوليّة من خلال أجهزة مختصة تراعي كل الشروط الشرعيّة والعامّة لهذه المهمة أو «النخبة الواعية» القادرة على توفير المواصفات ورعاية الشروط لذلك.

ثم إنّ العنصر الأهمّ في قضيّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو «التوعيّة» التي تقطع الأعذار عن الجميع لاتخاذ كلّ الإجراءات المناسبة التي تتخذّها الجهات المختصّة في المقابلة مع أصحاب الطبائع الشاذّة عن الحالة الاجتماعيّة، والعرف العام المتّبع، والضوابط والقوانين الشرعيّة المرعيّة.

وقد أولى العلماء والفقهاء لهذه المهمّة أهميّة خاصّة، وقد وصفها بعضهم بـ«القطب الأعظم في الدين، وهو المهمّ الذي ابتعث الله له النبيين أجمعين»(١). كما ورد العديد من الشروط العامّة والخاصّة لها في الكتب الفقهيّة(٢). وكانت تمارس هذه المهمّة، في

---

(١) الغزالي (محمد أبو حامد: ت: ٥٠٥ هـ): **إحياء علوم الدين**، ج٢، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٣، ص٣٠٦.

(٢) راجع: الشهيد الثاني (زين الدين بن علي الجبعي): **مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام** (م.س.)، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والنجفي (حسن): **جواهر الكلام**، ج ١٢، كتاب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر.

التاريخ الإسلاميّ، عبر الجهات الرسميّة من خلال «المحتسب» الذي كان يختصّ بعدد من الاختصاصات التي تهدف إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك في الحقوق الإلهيّة وحقوق العباد، والحقوق المشتركة[1].

على أنّه من الممكن أن نعتبر أنّ هذا التكليف في جوهره مرتبط بقناعة الأفراد فلو تم تصنيفه ضمن وظائف الدّولة، قد يؤدّي إلى ما لا يحمد عقباه ويولّد أخطاراً من خلال سوء التطبيق والاستخدام.

٤- تجسيد القيم الأخلاقيّة

إنّ الالتزام بالأخلاق وقيمها ونشرها وترسيخها في الوسط الاجتماعيّ والمؤسسات العامّة يعتبر من الأهداف والمهمّات الأساسيّة للدّولة الإسلاميّة. وقد بيّن النبي ﷺ أنّ الهدف من بعثته، إنّما هو الأخلاق، ووصف الله الرسول بقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[2]. وبقوله: ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ﴾[3] كما ورد عن النبي ﷺ قوله: «إنّما بعثت لأتمّم مكارم الأخلاق» وفي بعض الروايات «صالح الأخلاق» وقال: «أدّبني ربّي فأحسن تأديبي».

ويُساهم «الالتزام بالأخلاق» في تكوين المجتمع الصالح

---

(١) راجع: الماوردي (أبو الحسن): الأحكام السّلطانية (م.س.)، ص ٢٧٠ وما بعدها. والسبكي (عبد الوهاب: ت ٧٧١ هـ): **معيد النعم ومبيد النقم**، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٥، ص ٦٥-٦٦. والقرشي (محمد بن محمد بن أحمد المعروف بابن الأخوة): **كتاب معالم القربة في أحكام الحسبة**، تحقيق: د. محمد محمود شعبان، وصديق أحمد المطيعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦.

(٢) القلم/ ٤.

(٣) آل عمران/ ١٥٩.

والقويّ والمتماسك داخلياً وخارجياً، كما أنّه «الميزة الأساسيّة» لدولة الإسلام عن باقي الدول، حيث إنّ الشريعة في الإسلام تلتقي دائماً مع الأخلاق، فتّتصف القواعد والضوابط والأحكام المعمول بها في المجتمع الإسلامي بـ «الأخلاقيّة». وبالأحرى فإن «الأخلاقيّة» و»اللاأخلاقيّة» هما التعبير الآخر عن «الشرعيّة» و«اللاشرعيّة» في الفكر والفقه الإسلاميّين.

المطلب الثاني: المهمّات الدنيويّة للدولة

المهمّات الدنيويّة التي تقوم بها الدّولة هي تلك المهمّات الراجعة إلى القضايا التدبيريّة، والشؤون الإجرائيّة والوسائل والآليات التي تعتمد على تجسيد الاتجاهات النظريّة (الزمنيّة والدينيّة)، إضافة إلى تقدير المصلحة العامّة والمفسدة العامّة الموكولة إلى الدّولة وأجهزتها ومؤسساتها ويعتبر ميزاناً لتقدير حجم الخطأ والصواب لدى هذه الأجهزة.

ثم إنّ المصلحة العامّة والمفسدة العامّة التي يرجع تقديرها إلى الدّولة وأجهزتها هي المصالح والمفاسد الواقعية الزّمكانيّة، وليست «الملاكات» التي يرجع تحديدها إلى الشرع. وهذه المصالح والمفاسد تشمل كل الشؤون العامّة التي تتولى الدّولة رعايتها. الأعمّ من الشأن السياسيّ والأمنيّ والثقافيّ والاقتصاديّ والعسكريّ وغيرها.

فعلى المستوى السياسيّ مثلاً، إنّ اختيار «شكل الحكم» يساهم فيه الاتجاه النظري العامّ الذي يسود في المجتمع من خلال الأسس والمبادئ العامّة التي يدعو إليها الإسلام، وتبنّيها من قبل المجتمع الإسلاميّ، ومن ثم بناء الدّولة على أساسها. وأمّا القضايا التفصيليّة الراجعة إلى اختيار الوسائل والآليات الكفيلة بتحقيق تلك الأسس

والمبادئ، وتقدير المصالح والمفاسد العامّة فهي أمور واقعيّة وفعليّة وزمانيّة ومكانيّة، راجعة إلى الدّولة وأجهزتها وليست لها صورة واحدة بل متغيّرة حسب الظروف والأحوال ومتطلّبات الواقع. ومتعدّدة حسب الواقع الزمانيّ والمكانيّ والواقع الثقافيّ ومستوى الوعي المجتمعيّ، ووعي المتصدّين للشأن العامّ. فيتأرجح مثلاً شكل الحكم الشوريّ، أو ولاية الفقيه العامّة بين الحكومة الفرديّة القائمة على شخص الحاكم إلى الحكومة المنتخبة بآراء حرّة من قبل أحاد الأمّة. وهذه التطبيقات هي أمور زمكانية، ولا تحكم بينها وبين «المبادئ والقيم الإسلاميّة» الرابطة العضويّة المباشرة، بل تحكمها رابطة التمثّل والتجسيد المتأثرين بعوامل عدّة.

فما ورد في كتب الفقهاء والمفكّرين المسلمين، من مظاهر المرونة في الشريعة الإسلاميّة، أو مناطق الفراغ[١]، أو العفو[٢]، هي في الواقع أمور راجعة إلى مجال التدبير، وهو بدوره متصل بعنصري الزمان والمكان، ولا ينفصل عنهما إطلاقاً.

حيث إنّ القضايا التدبيرية، ليست المبادئ العامة، والأحكام الشرعيّة، الناظرة إلى الواقع، بل هي الواقع المنفتح على الأحكام والمبادئ الشرعيّة. وبتعبير آخر، ليست مهمّة الفقيه والحاكم في القضايا التدبيرية، الحركة من الشريعة نحو الواقع، والسعي لإخضاع الواقع لأحكام واعتبارات شرعية، بل الحركة من الواقع نحو الشريعة وتمثّل الشريعة للواقع. وبتعبير لا يساء فهمه، المحور في التدبير، هو الإنسان دون الشريعة، وعلى حد تعبير السيّد محمد باقر الصدر، في

---

(١) قارن: الصدر (محمد باقر): سلسلة الإسلام يقود الحياة (م.س.)، **والبنك اللاربوي في الإسلام.**

(٢) قارن: القرضاوي (يوسف): **الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد**، دار الصحوة، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٨١-٨٢.

مجال التفسير الموضوعيّ، حينما يقول بأنّ المفسّر الموضوعي «لا يبدأ عمله من النصّ بل من واقع الحياة، يركّز نظره على موضوع من موضوعات الحياة،...، ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنساني حول ذلك الموضوع من مشاكل وما قدّمه الفكر الإنسانيّ من حلول، وما طرحه التطبيق التاريخي من أسئلة ومن نقاط فراغ، ثم يأخذ النصّ القرآنيّ، لا ليتّخذ من نفسه بالنسبة إلى النصّ دور المستمع والمسجّل فحسب، بل ليطرح بين يدي النصّ، موضوعاً جاهزاً مشرباً بعدد كبير من الأفكار والمواقف البشرية ويبدأ مع النصّ القرآنيّ حوار، سؤال وجواب...»[1]. فهنا أيضاً، فإنّ الحاكم والفقيه لا ينطلق من نصوص الشريعة لحلّ المشاكل التدبيرية، حيث إنّه لو وجد «نصٌّ تدبيريٌّ» فليس حجة عليه، لأنّ التدبير، ليس أمراً ثابتاً في نفسه، بل متغيّر ويخضع للواقع المتأثّر من الزمان والمكان، وعليه، فلا نستطيع أن نُقحِم «النصّ» لمعالجة «الواقع»، بل علينا أن نحرّر الواقع، قدر المستطاع، من الرواسب السلبيّة للواقع ونسعى للتكامل بينه وبين أحكام الشريعة ومبادئها وقيمها. من هنا، فلا يوجد في القضايا التدبيريّة تطبيق الشريعة ونصوصها بقدر ما هو سعي للتزاوج بين الواقع ومبادئ وقيم الشرع الإسلاميّ.

والتعبير الفقهي لدى السنّة والجماعة عن حركة الوسائل في واقع الحياة هو فتح الذرائع، «وهي التوسّل إلى ما هو مصلحة»[2]. كما أنّ «سدّ الذرائع» هو الآخر، عبارة عن التوسّل إلى ما هو مفسدة. ولذا ورد عن القرافيّ قوله: «إعلم إنّ الذريعة كما يجب سدّها يجب فتحها، وتكره وتندب وتباح، فإن الذريعة هي الوسيلة،

---

(١) الصدر (السيّد محمد باقر): المدرسة القرآنية (م.س.)، ص١٩-٢٠.

(٢) الشاطبي (أبي أسحاق): **الموافقات في أصول الأحكام**، ج٤، القاهرة، ١٩٧٠، ص ١٣٠.

فكما أنّ وسيلة المحرّم محرّمة فوسيلة الواجب واجبة»[1].

ثم إنّ التدابير كما تأتي في مجال التنظيم السياسيّ، كذلك تأتي في مجال التنظيم الاقتصاديّ، والأمنيّ، والثقافيّ، والعسكريّ وغيرها. وتخضع التدابير لقواعد العمل، وضوابط المعيار والقيمة، وقواعد الشرع، وتتأثّر لجهة التطبيق الميدانيّ بعوامل الزمان والمكان، ومتطلّبات الواقع.

أضف إلى ذلك، أنّ الأحكام المتّصلة بالشأن العامّ، أي الأحكام التي ليس موضوعها الأفراد بل المجتمع، كالضوابط المرتبطة بالثقافة، والصحة، وقضايا الحرب والسلم، والضمان، والضرائب، والقواعد الحقوقيّة، والجزاء، والسياسة، والاقتصاد، والعلاقات الدوليّة وغيرها، هي الضوابط التي يتمّ تشريعها بالأساس على أساس قاعدة «المصلحة العامّة» وتقوم الحكومات بتنفيذها. وأسلمة هذه القواعد والضوابط تحصل من خلال إخضاعها لمبادئ الشرع وقيمه[2].

---

(١) القرافي (أحمد بن ادريس): **الفروق**، المطبعة التونسية، تونس، ١٨٨٤، ص ٤٠، نقلاً عن: خليل (د. فوزي): دور أهل الحل والعقد (م.س.)،ص ٣٧٩.

(٢) قارن: د. أبو القاسم كرجي: **تاريخ فقه وفقها** (بالفارسية)، سمت، طهران، ١٣٧٥ هـ.ش. ١٩٩٦م، ص ٨.

الفصل الثّالث

نظريّات الحكم

في الفكر الإسلاميّ السياسيّ



نظريّات الحكم في الفكر الإسلاميّ السياسيّ

تمهيد

إنّ الحكومة تمثّل التنظيم السياسيّ للدّولة، كما أشرنا إلى ذلك في السابق، والأداة الّتي تمارس الدّولة من خلالها سيادتها في الشعب وعلى إقليم معيّن. وقد نستوحي مفهوماً قريباً لهذا المفهوم مما ورد في كلام الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام في قوله: «وقد كنت أمرتكم في هذه الحكومة أمري»[1]. وقوله: «وقد كنت نهيتكم عن هذه الحكومة فأبيتم عليّ إباء المنابذين»[2]. وقوله: «[يا مالك] والواجب عليك أن تتذكّر ما مضى لمن تقدمك من حكومة عادلة»[3]. وغيرها. وكما هو واضح، فإنّ الدّولة لا يمكن أن ترتبط بالشخص أو الأشخاص، دون الحكومة، فإنّها من الممكن أن ترتبط بالشخص أو الأشخاص، فتسقط حكومة بذهاب فرد أو أفراد بخلاف الدّولة حيث إنّها لا تزول إلّا بزوال أحد أركانها، كما سبق الكلام حولها.

ومقصودنا من الحكم هنا، هو الحكومة دون الدّولة، كما أنّنا نعني بنظريّة الحكم ذلك التصوّر النظريّ القائم على أسس واعتبارات دينيّة أو زمنيّة لمعالجة قضية الحكم والتنظيم السياسيّ.

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة ٣٥-٣.

(٢) نفس المصدر، الخطبة ٣٦ -٢.

(٣) نفس المصدر، الكتاب ٥٣ - ١٥٢.

ثم إنّ هذه النظريّات في مجال الحكم معنية بمعالجة أمرين:

الأول: شرعيّة السلطة والحكم والتنظير لأسس ومقوّمات الشرعيّة للحكم والسلطة.

الثاني: آليّة ممارسة السلطة والحكم، والتنظير لأسس واعتبارات راجعة إلى مجال ممارسة السلطة.

وما نعرضه من نظريّات في مجال الحكم في الفكر الإسلاميّ هي معنيّة بالجانب الأوّل دون الثاني: حيث إنّ اهتمام الفقهاء والمفكرين المسلمين انصبّ في الجانب الأوّل دون الثاني، وما ورد عن الشهرستاني، من قوله: «وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سلّ على الإمامة في كل زمان»[1]. فهو ناظر إلى قضية المشروعيّة دون آلية ممارسة الحكم.

وقد اختلف علماء المسلمين في أساس «شرعيّة الحكم» في الإسلام، نظراً إلى الاختلاف في تحديد الأسس والمبادئ العامّة لقضية السلطة من جهة، ولضغط الوقائع التاريخيّة والمخزون الذهنيّ لها في ذاكرة الأمّة من جهة ثانية، من هنا، برزت المرجعيّات التالية: ١- مرجعيّة النصّ ٢- مرجعيّة الأمّة ٣- مرجعيّة العهد ٤- مرجعيّة أهل الحلّ والعقد ٥- مرجعيّة الغلبة (الاستيلاء) ٦- مرجعيّة الميراث... إلّا أنّنا سوف نركّز على النظريّات الأساسيّة في هذا المجال من خلال الفقه والفكر الإسلاميّين، وهو كالتالي:

١- نظريّة ولاية أهل الحلّ والعقد.

٢- نظريّة ولاية الأمّة.

٣- نظريّة ولاية الفقيه العامّة.

---

(١) الشهرستاني (أبو الفتح محمد): **الملل والنحل**، على هامش **الفصل في الملل والأهواء** لابن حزم، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٥ م، ص ٢٢.

المبحث الأول
نظريّة ولاية أهل الحلّ والعقد

المطلب الأوّل: **مفهوم أهل الحلّ والعقد**

المطلب الثّاني: **شروط ومواصفات أهل الحلّ والعقد**

المطلب الثّالث: **دور ومهمّات أهل الحلّ والعقد**



المبحث الأول: نظريّة ولاية أهل الحلّ والعقد

تمثّل نظريّة ولاية أهل الحلّ والعقد، إحدى النظريّات الكبرى لدى السُّنة والجماعة، في مجال معالجة شرعيّة السلطة في الإسلام، وقد ظهرت تقريبات مختلفة لهذه النظريّة في كتابات القدامى والمتأخرين من علمائهم.

وسوف نشرح هذه النظريّة من جهات ثلاث، فنقوم أوّلاً، بتوضيح مفاهيميّ لمصطلح «أهل الحلّ والعقد»، ونذكر ثانياً، آراء العلماء حول شروط ومواصفات أهل الحلّ والعقد، ومن ثم نبيّن دور ووظائف أهل الحلّ والعقد في اختيار الحاكم وإدارة الحكم والدّولة الإسلاميّة.

المطلب الأول: المراد من أهل الحلّ والعقد

لبيان مفهوم أهل الحلّ والعقد نذكر أولاً المعنى اللغوي لهذا المركب بالتركيب الإضافيّ، ومن ثمّ نردفه ببيان المعنى الإصطلاحي لهذه المفردة:

أولاً: المدلول اللغوي

«الحلّ» هو الخروج من القيد، يقال حلّ المحرم من إحرامه إذا خرج منه. كما أنّه يأتي بمعنى نقض المعهود، ولذلك قال

الراغب: أصل الحل، حلّ العقدة، ومنه قوله - تعالى -: ﴿وَٱحۡلُلۡ عُقۡدَةً مِّن لِّسَانِي﴾[1]. ويأتي الحلّ، تارة، بمعنى «الوجوب»، ويقال: حلّ عليه أمر الله، أي وجب، ومنه قوله - تعالى -: ﴿أَمۡ أَرَدتُّمۡ أَن يَحِلَّ عَلَيۡكُمۡ غَضَبٞ مِّن رَّبِّكُمۡ فَأَخۡلَفۡتُم مَّوۡعِدِي﴾[2]. وحلّ العذاب، أي وجب[3].

وأمّا «العقد» فيعني تارة نقيض «الحلّ»، حيث يقال: عقد الحبل. وأخرى بمعنى العهد المؤكّد، كما في قوله - تعالى -: ﴿وَٱلَّذِينَ عَقَدَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ فَـَٔاتُوهُمۡ نَصِيبَهُمۡۚ﴾[4]. وثالثة، يأتي العقد بمعنى اتفاق بين طرفين يلتزم بمقتضاه كل منهما، وهو المعنى الفقهيّ للعقد، كعقد البيع، والعمل، والإجارة والزواج وغيرها[5].

وأهل الشيء أو الأمر هم أصحابه. وعليه، فيصبح المدلول اللغويّ لأهل الحلّ والعقد، هو من بيدهم وضع القيد أو رفعه، أو من بيدهم إبرام العهد أو نقضه. فأهل الحلّ والعقد هم من بيدهم القرار.

ثانياً: المدلول الاصطلاحي

المقصود بالمدلول الاصطلاحي هنا، هو المدلول السياسيّ لأهل الحلّ والعقد، وقد اختلف علماء السنّة في تحديد المفهوم السياسيّ لأهل الحلّ والعقد، وبيان هويّتهم الاجتماعيّة، وتحديد أشخاصهم، حتّى قال أحد مشايخ الأزهر: «من هم أهل الحلّ

---

(١) طه/ ٢٧.

(٢) طه/ ٨٦.

(٣) راجع: إبن منظور: لسان العرب، وعبد القاهر الجرجاني: **مختار الصحاح**، والراغب الأصفهاني: مفردات غريب القرآن، مادة حلّل.

(٤) النساء/ ٣٣.

(٥) راجع: المعاجم اللغوية الآنفة الذكر، مادة «عقد».

والعقد؟ أهم ولاة الأمصار، أم قوّاد الجيش، أم أعيان الأمّة؟ كل ذلك لم يفصّل»[1].

من هنا، يرى بعضهم أنّ أهل الحلّ والعقد، هم الفقهاء المجتهدون، أصحاب الفتيا والأحكام. فيما اعتبر بعضهم الآخر، أنّهم أهل الخبرة في شؤون العامّة، وفي أحوال الأمّة. بينما عدّ جماعة ثالثة من لهم نوع قيادة أو رئاسة في الناس، كزعماء البيوت والأسر، وشيوخ القبائل أهلاً للحلّ والعقد[2].

في حين يرى «الفخر الرازي» في تفسيره بأنّ أهل الحلّ والعقد هم نفس أولي الأمر[3]، كما في قوله - تعالى -: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[4].

وعليه، اعتبر بعضهم، أنّ «أهل الحلّ والعقد، هم الجماعة التي تملك بحكم ما لها من مؤهلات ومعايير عقد وإبرام أمور الأمّة وإحكامها وإنفاذها بما يعنيه ذلك من القدرة على التدبير والفهم لمصالح الأمّة في ضوء مقاصد الشريعة»[5].

---

(١) الخضري (محمد): **محاضرات في تاريخ الأمم الإسلاميّة**، ج١، ص ١٦٣، ورد في: الواعي (د. توفيق يوسف): **الإمامة في الإسلام بين التراث والمعاصرة**، مجلة الشريعة والدراسات الإسلاميّة، الصادرة من جامعة الكويت، العدد ٤١، ربيع الأول، ١٤٢١ هـ. يونيو، ٢٠٠٠ م. ص ٩٤.

(٢) قارن: حسن البنّا: **مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي**، ود. فتحي عثمان: **من أصول الفكر السياسيّ الإسلامي**، مؤسسة الرسالة، بيروت. ود. فوزي خليل: (م.س.).

(٣) راجع: الرازي (محمد بن عمر: ت ٦٠٦ هـ): **مفاتيح الغيب**، ج٥، دار الفكر العربي، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٤٨-١٥٠. والتفتازاني (سعد الدين، مسعود بن عمر): **شرح المقاصد**، ج ٥، عالم الكتب، بيروت ١٩٨٩ م، ص ٢٣٤.

(٤) النساء/ ٥٩.

(٥) خليل (د. فوزي): دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم (م.س.)، ص ٩٧.

ويبدو من خلال هذه الإشارة الخاطفة، أنّ مفهوم أهل الحلّ والعقد يكتنفه الغموض، أو لم يحسم أمره بعد، ويتأرجح أمره بين اجتهادات مختلفة للمفكّرين والباحثين. وكل باحث حسب مبانيه واتجاهاته النظريّة يقترح مفهوماً مختلفاً عن الآخر لأهل الحلّ والعقد.

المطلب الثاني: شروط ومواصفات أهل الحلّ والعقد

لقد اختلفت آراء علماء السنّة في شروط ومواصفات أهل الحلّ والعقد، ففي حين أنّ أغلب الفقهاء لم يتعرّضوا إلى مواصفاتهم، فإنّ بعضاً منهم تعرّض لذلك وبادر إلى تحديد ملامحهم، وسمّاهم الماوردي بـ«أهل الاختيار» وذكر لهم الشروط التالية:

أولاً: العدالة الجامعة لشروطها.

ثانياً: العلم: الذي يتوصل به إلى معرفة مستحقّ الإمامة على الشروط المعتبرة فيها.

ثالثاً: الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف[1].

واعتبر «الجويني» في أهل الحلّ والعقد «الشروط» التالية:

أوّلاً: أن لا يكون من العوام:

وأورد في هذا المجال، قائلاً: «الغرض تعيين قدوة، وتخيّر أسوة، وعقد الزعامة لمستقل بها، فلو لم يكن المعيّن المتخيّر عالماً بصفات من يصلح لهذا الشأن، لأوشك أن يضعه في غير محله، ويجرّ عليه ضرراً بسوء اختياره، ولهذا لم يدخل في ذلك العوام»[2].

---

(١) الماوردي (أبو الحسن): الأحكام السلطانية (م.س.)، ص ٣-٤.

(٢) الجويني (عبد الملك، إمام الحرمين): غياث الأمم في التياث الظُلم (م.س.)، ص٨٢.

ثانياً: أن يكون من أهل الورع والثقة والتقوى:

ولبيان أهميّة هذه الشروط في أهل الحلّ والعقد، يصرّح قائلاً: «ولم نغفل ذكر الورع صدراً في الفصل ذهولاً بل رأيناه أوضح من أن يحتاج إلى الاهتمام بالتنصيص عليه، فمن لا يوثق به في باقة بقل، كيف يرى أهلاً للحلّ والعقد...»[1].

ثالثاً: أن لا تكون امرأة:

واستدل على ذلك بقوله: «فما نعلمه قطعاً أنّ النسوة لا مدخل لهنّ في تخيّر الإمام وعقد الإمامة، فإنّهنّ ما روجعن قط، ولو استشير في هذا الأمر امرأة لكان أحرى النساء وأجدرهن فاطمة (رضي الله عنها)، ثم نسوة رسول الله ﷺ، أمهات المؤمنين، ونحن بابتداء الأذهان نعلم أنّه ما كان لهنّ في هذا المجال مخاض في منقرض العصور ومكر الدهور، فالنسوان لازمات خدورهن مفّوضات أمورهنّ إلى الرجال القوّامين عليهنّ، لا يعتدن ممارسة الأحوال، ولا يبرزن في مصادمة الخطوب بروز الرجال»[2].

وقد تأثّر «الجويني» بذلك ببيئته الثقافيّة، والأجواء الزمكانيّة الّتي حكمته، فنفى من هذا المنطلق، قدرة المرأة على إبداء الرأي والمشورة، والمشاركة في القرار السياسيّ.

رابعاً: أن لا يكون عبداً:

وعلّل ذلك الجويني بقوله: «باعتبارهم مستوعبين تحت استخارة السادة، لا يتفرغون في غالب الأمر للبحث والتنقير»[3].

---

(١) (م.س.)، ص ٨٣.

(٢) نفس المرجع، ص ٨١.

(٣) نفس المرجع، ص ٨٢.

مما يظهر منه، أن عدم استطاعة العبد لإعطاء المشورة حسب الجوينيّ أمر طارئ ظرفيّ، يرجع إلى ظروف حياته، وليس السبب في ذلك المنع الشرعي أو المانع الذاتي.

وقد ذكر بعض الكتّاب المعاصرين[1] شروطاً ومواصفات إضافية أخرى لأهل الحلّ والعقد، وقد قسّم «فوزي خليل» هذه الشروط إلى قسمين: شروط الصلاحية وشروط الأهلية.

أولاً: شروط الصلاحية:

عدّ من شروط الصلاحية:

(١) القوّة: (الأعمّ من القوّة العضويّة والقوّة العلميّة بمعنى الكفاية الفنيّة، والعلم بالأحكام الإسلاميّة).

(٢) الأمانة: واستنتج مما ذكره في مجال الأمانة، بأنّه لا يمكن أن تتجرد السياسة عن الخلق في المنظور الإسلاميّ، ولا أن تتجزّأ الأخلاق وتختص بمجال دون مجال أو حال دون حال، أو مستوى جماعي دون مستوى[2].

ثانياً: شروط الأهلية للحلّ والعقد (شروط نظامية)

وهي عبارة عن:

(١) الذكورة.

(٢) شرط الإسلام وموقع غير المسلمين (أهل الكتاب) في الحلّ والعقد.

---

(١) أنظر: المودودي (أبو الأعلى): نظريّة الإسلام وهديه... (م.س.)، ص ٢٩٥ وما بعدها. والدميجي (عبد الله): **الإمامة العظمى عند أهل الجماعة**، دار طيبة، الرياض، ١٩٨٧، ص ١٦٦ وما بعدها.

(٢) خليل (د. فوزي): (م.س.)، ص ١٣٦-١٤٤.

(٣) العقل والبلوغ[١].

ويظهر ممّا ذكره «فوزي خليل» حول شروط ومواصفات أهل الحلّ والعقد، أنّ بعض الشروط المذكورة تعتبر من الشروط العامّة للتكليف في الإسلام، وهي ما عبر عنها بـ«شروط الأهلية»، ولا تختص بفئة دون أخرى. وهناك شروط اختصاصيّة لأهل الحلّ والعقد كالكفاية العلميّة وكفاية الأداء والمواصفات النفسيّة، وتلك الشروط هي ما اختلف الكلام حولها نتيجة اجتهادات مختلفة.

ثم إنّ طريقة تعيين واختيار أهل الحلّ والعقد من المسائل الأساسيّة التي لم يتعرض لها الفقهاء والمفكرون، إلّا أنّهم ذكروا مسائل تتعلق بالموضوع مثلما ورد عن القاضي أبو يعلى (ت ٤٥٨ هـ) «عدم اشتراط أن يكونوا من أهل بلد الإمام أي من سكّان العاصمة»[٢]. وبعد ذكره لهذا الشرط علّق عليه قائلاً: «.. ولا معنى لهذا التميز، وإن كان الواقع عملياً من هؤلاء أسبق من غيرهم لسبق علمهم بموت الإمام، ولأنّ من يصلح للخلافة في الغالب موجود في بلدهم»[٣].

ثم أثار أبو يعلى التساؤل التالي بأنّه: «هل يجوز للخليفة أن ينصّ على أهل الاختيار كما ينصّ على أهل العهد» فأجاب قائلاً:» قيل يجوز لأنّها من حقوق خلافته وقياس مذهبنا أنّه لا يجوز». وعلّق أحد المعاصرين على كلام أبي يعلى بقوله: «قول صائب وهو الموافق لمقصد الشارع وهو أن يترك لجمهور أهل الرأي اختيار الإمام رئيس الدّولة». وأضاف: «إن طريقة تحديد أهل الحلّ والعقد

---

(١) نفس المرجع، ص ١٤٤ وما بعدها.

(٢) القاضي أبو يعلى (محمد بن الحسين الفراء: ت: ٤٥٨ هـ): **الأحكام السلطانية**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣، ص ٤ وما بعدها.

(٣) نفس المصدر، وذات الصفحة.

أمر متروك لكل عصر ولكل بلد»[١]. مما يعني أنّ طريقة اختيار أهل الحلّ والعقد أمر اجتهاديّ يختلف باختلاف الظروف والأحوال.

المطلب الثالث: دور ومهمّات أهل الحلّ والعقد

سميّت الفئة التي تختار الإمام أو رئيس الدّولة تارة «أهل الحلّ والعقد» وتارة أخرى «أهل الاجتهاد» وثالثة «أهل الإختيار»[٢]. وذكر علماء السنة أن الاختيار والترشيح للإمام هو واجب الخاصّة لا العامّة، وطريقة تمييز «الخاصّة» من «العامّة» ليست معتمدة على أصل عرفيّ أو قبليّ أو طبقيّ أو ماليّ، وإنّما هي شروط تتصل بالفكر والرأي والخبرة والمعرفة والسلوك والتأثير والنزاهة والأمانة[٣]، فيجب أن يكون في الأمّة رجال أهل بصيرة ورأي في سياستها ومصالحها الاجتماعية، وقدرة على الاستنباط، يرد إليهم أمر الأمن والخوف، وسائر الأمور الاجتماعيّة والسياسيّة، وهؤلاء هم الذين يسمّون في عرف الإسلام «أهل الشورى» و«أهل الحلّ والعقد»[٤].

هذا هو الرأي الغالب لدى علماء أهل السنة، وهناك من يخالف هذا الاتجاه في اختيار رئيس الدّولة من المعاصرين[٥]، ويرى أنّ الإسلام عندما جعل «أمرهم شورى بينهم» لم يرد أن

---

(١) المبارك (محمد): نظام الإسلام الحكم والدّولة (م.س.)، ص ٩٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٦.

(٣) الواعي (د. توفيق): الإمامة في الإسلام (م.س.)، ص ٩١.

(٤) رضا (رشيد): **تفسير المنار**، ج ٣، ص ١١. نقلاً عن: بسيوني (د. عبد الغني): نظريّة الدّولة في الإسلام (م.س.)، ص ١٣٨.

(٥) أبو زيد فهمي (د. مصطفى): **فن الحكم في الإسلام**، المكتب المصري الحديث، القاهرة، ص٢١٣. نقلاً عن: بسيوني (د. عبد الغني): (م.س.)، ص١٤٣.

يجعل أمر الشورى بين قلّة أبنائها، حتّى وإن كانوا أكثر الناس تخصّصاً وثقافة في مجال عملهم، ويرى أنّ الاتجاه الأوّل قد خلط بين «الفتيا» و«الشورى» بين التخصّص الفنّي والمشاركة السياسيّة في تدبير أمر الجماعة. وذلك لأنّ «أهل الاختصاص» والتخصّص والنظر العميق والبحث الدقيق يصلحون للفتيا في الشؤون المتعلّقة بمهنتهم، ولكن إذا تعلّق الأمر بالمشاركة السياسيّة في تدبير أمر الجماعة، فإن الشورى يجب أن لا تقتصر على هؤلاء وحدهم، بل تمتدّ لتشمل سائر المواطنين في الدّولة بغير استثناء.

وعلى رأي أغلب علماء السنّة فإنّ المهمّة الأساسية لأهل الحلّ والعقد هو اختيار الإمام، أو رئيس الدّولة الإسلاميّة. ولكن اختلفوا في عدد هؤلاء كالاختلاف الذي سبق في مواصفتهم.

ولعلّ أقدم نصّ تاريخي تحدث عن مصطلح «أهل العقد»[(١)] هو «مقالات الإسلاميّين» للأشعري (أبو الحسن) (٢٧٠-٣٢٤هـ). حيث تعرّض لهذا الاختلاف قائلاً: «واختلفوا في كم تنعقد الإمامة من رجل. فقال قائلون: تنعقد برجل واحد من أهل العلم والمعرفة والستر. وقال قائلون: لا تنعقد الإمامة بأقل من رجلين. وقال قائلون: لا تنعقد بأقل من أربعة يعقدونها. وقال قائلون: لا تنعقد إلّا بخمسة رجال يعقدونها. وقال قائلون: لا تنعقد إلّا بجماعة لا يجوز عليهم أن يتواطؤوا على الكذب، ولا تلحقهم الظنة. وقال الأصم: لا تنعقد إلّا بإجماع المسلمين»[(٢)].

ثم إنّ أغلب فقهاء السنّة يؤكّدون على عدم اعتبار إجماع أهل

---

(١) الأشعري (أبو الحسن: ت ٣٢٤ هـ): **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الحداثة، ج٢، ص ٢، ١٩٨٥، ص ١٢٩.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣٣.

الحلّ والعقد في الأمّة بأسرها[1]. إلّا أنّ المحدثين من الكتّاب والمفكّرين يأخذون على تعيين رئيس الدّولة بالعدد القليل، معتبرين أنّ أمثال هذه الآراء تهدم «مبدأ الاختيار والمبايعة» من أساسه، وأنّها لا تتفق مع روح الشريعة العامّة[2].

وإضافة إلى المهمّة الأساسيّة لأهل الحلّ والعقد وهي ترشيح وانتخاب الإمام ورئيس الدّولة الإسلاميّة، فإنّ بعض الكتّاب المعاصرين[3] عدّ لهم وظائف أخرى، وهذه الوظائف تشمل مجالات التشريع، والتنظيم السياسيّ والتنظيم الاقتصاديّ كالتالي:

أوّلاً: مشاركة أهل الحلّ والعقد في صياغة القوانين والتشريعات الاجتهادية في الدّولة الإسلاميّة وهو ما يعبّر عنه بـ«الاجتهاد الجماعيّ» والذي يعني كلّ اجتهاد اتفق المجتهدون فيه على رأي أو حكم شرعيّ في المسألة، بعد وفاة الرسول ﷺ، ويخرج منه اتفاق العامّة لعجزهم عن النظر والاستدلال. وذلك مقابل: «الاجتهاد الفردي» الذي يعني كل اجتهاد لم يثبت اتفاق المجتهدين فيه على رأي في المسألة، وهو الذي دل عليه إقرار الرسول ﷺ، لمعاذ بن جبل حين قال له: اجتهد رأيي ولا آلو[4].

ثانياً: المشاركة في بناء وتطوير الوسائل والمؤسّسات في الدّولة

---

(١) راجع: أبو يعلى (م.س.)، ص ٧. الماوردي: (م.س.)، ص ٦-٧. والأندلسي (ابن حزم): الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٣، (م.س.)، ص ١٦٧ .**وموسوعة الفقه الإسلامي**، ج ٩، وزارة الأوقاف الكويتية، الكويت، ص ٢٧٩.

(٢) رضا (رشيد): **الخلافة أو الإمامة العظمى** (م.س.)، ١٩٨٨، ص ١٣-١٤.

(٣) خليل: (م.س.)، ص ٣٦٧-٤١٠.

(٤) راجع: إبن قيم الجوزية (محمد: ت ٧٥١ هـ): **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، دار الحديث، القاهرة، د.ت. ص ١٧٥. وحسب الله (علي): **أصول التشريع الإسلامي**، دار العارف، القاهرة، ط ٤، ص٣١.

الإسلاميّة، أو ما يعبّر عنه بـ«التّدبير النّظميّ». ويتناول هذا المفهوم موضوع الترشيح والإنتخاب لرئيس الدّولة أيضاً إلّا أنّه لا يقتصر عليه، ويتناول القضايا التّدبيريّة النّظميّة برمّتها.

ثالثاً: المشاركة في التدبير الإقتصاديّ نظراً لإلتزام الدّولة الإسلاميّة بالتكافل الاجتماعيّ، ومسؤوليتها تجاه أصحاب الحاجة والعوز في المجتمع، وإنماء الطاقات الإقتصاديّة، وتوفير الحاجات العامة.

إلّا أنّ توسيع وظائف ومهمّات أهل الحلّ والعقد بحيث تشمل كل هذه الحقول والمجالات ليس له أساس شرعيّ إلّا ما تبنّاه الكاتب من الرأي الشاذ لدى أهل السنّة والجماعة بأنّ أهل الحلّ والعقد هم «أولو الأمر»، كما ذهب إليه الفخر الرازي وطوَّر الشيخ محمد عبده هذا المفهوم[١]...

ثم إنّ نظريّة أهل الحلّ والعقد تستند أساساً لجهة الاعتبار والشرعيّة إلى العرف الذي ساد في المجتمع الإسلاميّ، بعد وفاة النبي ﷺ، وله جذوره في قبائلية شبه الجزيرة العربية، والتي كانت تعطي الصلاحيات اللامحدودة لرؤساء وزعماء القبائل في تقرير مصير أتباعهم من أفراد القبيلة[٢]، وليس لأهل الحلّ والعقد، لو جرّد من العنصر المعرفي، أيّ أساس شرعيّ، في النصوص القرآنيّة والسنّة النبويّة، وهذا ما دعا بعضهم كما رأينا إلى البحث عن الأساس القرآني لأهل الحلّ والعقد من خلال حمل مصطلح أولي الأمر على هذا المفهوم.

---

(١) أنظر: تفسير المنار (م.س.)، ص ١٨١.

(٢) أنظر: العلايلي (عبد الله: معاصر): **مقدمات لا محيد عن درسها جيداً لفهم التاريخ العربي**، دار الجديد، بيروت، ١٩٩٤.

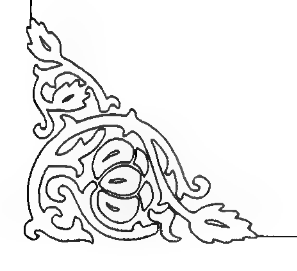
المبحث الثاني

نظريّة ولاية الأمة

المطلب الأوّل: **المقصود بولاية الأمّة.**

المطلب الثّاني: **ماهيّة السّلطة في ولاية الأمّة.**

المطلب الثّالث: **آليّة ممارسة السُّلطة من قبل الأمّة.**



المبحث الثاني: نظـريّـة ولايــة الأمّــة

تمهيد

قبل أن نعرض لنظريّة «ولاية الأمّة العامّة»، والتي دعى إليها وروّج لها بعض المعاصرين[1]، ينبغي أن نشير إلى أنّ «نظريّة ولاية الأمّة» لها تاريخ عريق في كتابات علماء السنة، انطلاقاً من بعض الآيات القرانية[2]، والأحاديث النبويّة، مثلما ورد عن النبيّ ﷺ قوله: «لا تجتمع أمّتي على ضلالة»[3]. والذي استفاد منه هؤلاء، أنّ الأمّة معصومة عن الخطأ، وعليه، اعتبروا الإجماع من المصادر الأساسيّة للتشريع. كما أنّهم تمسّكوا بقول النبي ﷺ: «عليكم بالجماعة فإنّ يد الله مع الجماعة»[4]. وقوله: «عليكم بالسّواد

---

(١) الشيخ محمد مهدي شمس الدين (١٣٥٥-١٤٢١ هـ. ق) في كتابيه: **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، المؤسسة الدولية، بيروت، ط ٤، ١٤١٥ هـ، ١٩٩٥ م. و «**في الاجتماع السياسيّ الإسلامي**»، دار الثقافة، قم، ط ١، ١٤١٤ هـ. ١٩٩٤ م. وآخرون.

(٢) النساء/ ١١٥. وآل عمران/١٠٣.

(٣) الحافظ القزويني (محمد بن يزيد): **سنن ابن ماجة**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ج ٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.، الحديث ٣٩٥٠، ص ١٣٠٣.

(٤) الترمذي (محمد بن عيس: ت ٢٧٩ هـ): **سنن الترمذي**، تحقيق أحمد شكر، مصطفى الحلبي، القاهرة، ١٣٥٦ هـ.

الأعظم ومن شذّ شذّ إلى النار»[1]. لإثبات أنّ اتفاق أهل الشوكة والجمهور شرط لصحّة الخلافة والإمامة[2].

وبعد الاتفاق الإجمالي حول «دور الأمّة» في تقرير مصيرها الاجتماعيّ والسياسيّ، اختلف علماء وكتّاب السنّة في تحديد «المركز القانونيّ للخليفة» ورئيس الدّولة في الحكم الإسلاميّ على مذاهب ثلاثة:

الأول: إنّ الحاكم الإسلاميّ يمارس الحكم في الدّولة الإسلاميّة نيابة عن «الله»، فهو خليفته في الأرض.

وقد ذهب إلى هذا الرأي جمع من علماء السنة، كـ الفخر الرازي (ت٦٠٦هـ.)[3]، وابن الجوزي (ت٦٢٢ هـ.)[4]، والقرافيّ (٦٨٤هـ)[5]، من القدماء، وأبو الأعلى المودودي[6] من المعاصرين.

الثاني: إنّ الحاكم الإسلامي يمارس الحكم نيابة عن رسول الله ﷺ. واختار هذا الرأي جمع آخر من علماء السنة، مثل

---

(١) نفس المصدر السابق.

(٢) راجع: **المنتقى من منهاج الاعتدال** لابن تيمية، ص ٥٤٧. أنظر: د. منير البياتي: النظام السياسيّ الإسلامي (م.س.)، ص ٢١٨.

(٣) راجع: الفخر الرازي (محمد بن عمر: ت ٦٠٦ هـ): **التفسير الكبير** (م.س.)، ج٢، ص ١٧٠. حيث يقول: «معنى الخليفة من يكون نائباً عن الله تعالى في الحكم والقضاء».

(٤) انظر: إبن الجوزي (عبد الرحمن: ت ٦٢٢ هـ): **المصباح المضيء في خلافة المستضي**. حيث يقول فيه: «فإن الخلافة نيابة عن الله عز وجل في عباده وتنفيذ أوامره وأحكامه، وقد كان يقول بها الأنبياء ثم قام بعدهم الخلفاء». نقلاً عن: د. منير البياتي: (م.س.)، ص٢٣٠.

(٥) راجع: القرافي (شهاب الدين): **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي عن الإمام**، المطبعة الإسلاميّة، حلب، ١٩٦٧، ص ٨٤ وما بعدها.

(٦) المودودي (أبو الأعلى): **نظريّة الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور** (م.س.) ص ١٢٧ وما بعدها.

الماوردي (ت ٤٥٠ هـ.)[1]، والقاضي أبو يعلى (ت ٤٥٨ هـ.)[2]، وابن خلدون (ت ٨٢٨ هـ.)[3]، وعضد الدين الإيجي (ت٧٥٦هـ.)[4]، وغيرهم.

الثالث: إنّ الحاكم الإسلاميّ يمارس الحكم نيابة عن الأمة. وذهب إلى هذا الرأي جمع آخر من علماء السنّة القدامى والمحدثين، مثل عزّ الدين بن عبد السّلام (ت٦٦٠. هـ.)[5]، والشافعي (ت. ٢٠٤ هـ.) كما نسب إليه[6]، وابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ.)[7] من القدامى، وعبد الكريم زيدان، وضياء الدين الريس، وثروت بدوي وغيرهم[8] من المحدثين.

كما أنّ تحديد «المركز القانونيّ للحكم الإسلامي» يمثّل نقطة جوهرية بالنسبة إلى فقهاء الإماميّة ومفكريهم. ومن خلاله يتم حسم المسألة الأساسية في الشأن العامّ، وهي تحديد «أساس الشرعيّة للحكم» في الإسلام في عصر الغيبة. وهل الشرعيّة تأتي من السماء وليس للأمّة أيّ دور في منح الشرعيّة أو سلبها عن الحاكم؟ أم أنّ الأمّة لها دور في الجانب الإثباتيّ والسلبيّ لشرعية الحكم من منظور إسلاميّ؟

(١) راجع: الأحكام السلطانية (م.س.)، ص ٥.
(٢) أنظر: الفراء: الأحكام السلطانية (م.س.)، ص ١١.
(٣) راجع: ابن خلدون: المقدمة (م.س.)، ص ١٤٥.
(٤) أنظر: الإيجي: **المواقف**، ج ٨، ص ٣٤٥.
(٥) راجع: ابن عبد السلام (عز الدين: ت ٦٦٠ هـ): **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، شرح بداية المبتدئ، ج ٣، مطبعة الإستقامة، القاهرة، د.ت.، ص ١٦٥.
(٦) أنظر: الميرغيناني (علي بن بكر): **الهداية، شرح بداية المبتدئ**، ج٢، مطبعة مصطفى محمد، مصر، ص ١١٨.
(٧) راجع: السياسة الشرعية (م.س.)، ص ١٣.
(٨) أنظر: البياتي (د. منير): (م.س.)، ص ٢٣٣-٢٣٤.

إنّ الرأي السائد لدى جمهور علماء الإمامية وفق الخلفيات الدينية العقائدية هو أن الشرعيّة أمر إلهي، وليس للأمة أي دوز في إضفاء الشرعيّة على الحكم؛ ولكن ممارسة الحقّ المشروع منوط بالأمّة[١].

وقد ذهب بعض الفقهاء المتأخرين إلى أنّ الأمّة، صاحبة القرار والرأي في الشأن العامّ، والشرعيّة الإلهيّة للحكم تتجسّد من خلالهم[٢].

إن «نظريّة ولاية الأمّة» تربط بين «الشرعيّة» و«الأمّة» وترى أنّ المركز القانونيّ للحاكم في الإسلام هو النيابة عن الأمّة في ممارسة الشأن العامّ.

ولكن ينبغي أن نضيف أنّه لم يتمّ التنظير لهذه النظريّة بشكل مستقل[٣]، وما نجده في هذا المجال أبحاثاً غير مركّزة حول الموضوع، وفيما يلي شرح موجز لهذه النظريّة:

---

(١) راجع: النراقي (أحمد): **عوائد الأيام**، طبعة قم، ص ١٤٠٨ هـ. ص ١٨٥ وما بعدها. والخميني: **كتاب البيع**، ج٢ نص ٤٦٠ وما بعدها. وولاية الفقيه. والحائري (كاظم): **أساس الحكومة الإسلاميّة**، بيروت، ١٣٩٩ هـ.

(٢) راجع: النائيني (محمد حسين): **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، (م.س.). والصدر (محمد باقر): **الأسس الإسلاميّة** (أصول الدستور الإسلامي)، (م.س.)، ص ٤٢-٤٣. ومغنية (محمد جواد): **الخميني والدّولة الإسلاميّة**، بيروت، ١٩٧٩، ص٦٥-٦٨٨. وشمس الدين (محمد مهدي): **نظام الحكم والإدارة في الإسلام** (م.س.)، ص ٤٤٥ .**وفي الاجتماع السياسيّ الإسلامي** (م.س.)، ص ٤٢ وما بعدها.

(٣) لقد وعد المرحوم الشيخ محمد مهدي شمس الدين، في الصفحة (٤١٩) من كتابه «نظام الحكم والإدارة في الإسلام» (م.س.) بنشر كتاب خاص حول أطروحة «ولاية الأمة على نفسها» ولكن لحد الآن، وقد مر على وفاته سنة كاملة لم يتم نشر هذا الكتاب، وما ورد في الكتابين السابقين للشيخ هو إشارات عابرة حول هذه النظريّة، ولم يستوف البحث حولها. كما أن ما ورد في كتاب الحكمة والحكومة (بالفارسية)، لندن،١٩٩٥، للشيخ الدكتور مهدي الحائري حول «ولاية الأمة» تحت عنوان «وكالة أصحاب الملك الخاص المشاع» أيضاً لا ترقى بمستوى الأطروحة الجامعة حول الموضوع.

المطلب الأوّل: المقصود بولاية الأمّة

ولاية الأمّة العامّة، تعني أنّ للأمّة الولاية والصلاحيّة التامّة في تحديد شكل الحكم في الدّولة الإسلاميّة، وتحديد سلطات الحكّام وصلاحياتهم القانونيّة في مجال ممارسة السلطة.

وذلك انطلاقاً من أنّ الثابت هو سلطة الإنسان على نفسه وإمكان إيكال هذه السلطة إلى غيره بشكل طوعي، بالوكالة والنيابة.

إنّ هذه النظريّة حسب بعض تقريباتها ترمي إلى «أنّ الأصل الأولي، العقليّ والنقليّ، في قضيّة السّلطة على البشر، من قبل أيّ شخص كان، هو عدم المشروعيّة، فلا ولاية لأحد على أحد، ولا ولاية لأحد على جماعة، أو مجتمع، ولا ولاية لجماعة أو مجتمع، على أحد»[1].

وقد تمّ خرق هذه القاعدة العامّة، بثبوت الولاية المطلقة لله - تعالى -، بحكم العقل والنقل، وثبوت الولاية للنبيّ ﷺ والإمام المعصوم بالنصّ. «فالرسول ﷺ والإمام المعصوم عليه السلام، ثبتت ولايتهما المطلقة بالدليل المقيّد للأصل الأولي، ولا ولاية لأحد غيرهما على أحد، إلّا إذا ثبت له بالدليل القاطع ولاية كليّة، أو جزئية»[2].

وعليه، «فكلّما كانت السلطة الحكومية السياسيّة، والتنظيميّة، والإداريّة وغيرها، أقرب إلى ممارسة الإنسان لسلطته الذاتيّة على نفسه، كانت أقرب إلى الأصل الأولي، وكانت متيقنة المشروعيّة من

---

(١) شمس الدين: **نظام الحكم والإدارة في الإسلام** (م.س.)، ص ٤٣١.
(٢) نفس المرجع، ص ٤٥٢.

حيث دخولها في دليل تقييد الأصل الأولي»[١].

وحسب تقريب آخر لهذه النظريّة فإنّ «الشّورى في عصر الغيبة شكل جائز من الحكم فيصحّ للأمة إقامة حكومة تمارس صلاحياتها في تطبيق الأحكام الشرعيّة ووضع وتنفيذ التعاليم المستمدّة منها. وتختار لتلك الحكومة الشكل والحدود التي تكون أكثر اتفاقاً مع مصلحة الإسلام ومصلحة الأمّة. وعلى هذا الأساس فإنّ أيّ شكل شوري من الحكم يعتبر شكلاً صحيحاً ما دام ضمن الحدود الشرعيّة، وإنّما قيّدنا الكيفية التي تمارس بها الأمّة «حقّ الحكم» بأن تكون ضمن الحدود الشرعيّة، لأنّها لا يجوز لها أن تختار الكيفية التي تتعارض مع شيء من الأحكام الشرعيّة كأن تسلّم زمام الأمر إلى فاسق أو فسّاق لأنّ الإسلام نهى عن الركون إلى فاسق بالأخذ بقوله في مجال الشهادة فضلاً عن مجال الحكم ورعاية شؤون الأمّة. فلا بدّ للأمّة حين تختار كيفية الحكم والجهاز الذي يباشر الحكم أن تراعي الحدود الشرعيّة»[٢].

وعلى هذا الأساس، فإنّ الجهة المخوّلة تحديد شكل الحكم، وتحديد السلطات هي الأمّة شريطة التقيّد بالحدود الشرعيّة[٣].

---

(١) الصدر (محمد باقر): الأسس الإسلاميّة (م.س.)، ص ٤٢-٤٣. ويظهر من خلال التراث الفقهي والتنظيري للسيّد محمد باقر الصدر (ره) أن هذه النظريّة ما تبناه في بعض كتاباته حول الحركة الإسلاميّة، في عام ١٣٧٨ هـ (١٩٥٨ م.). وقد أبدى بعد ذلك نظريتين أخريين في مجال الحكم الإسلامي، وهما: ١- نظريّة ولاية الفقهاء العامّة التعينية. ٢- نظريّة خلافة الأمة وإشراف المرجعية الرشيدة.

(٢) وقد ذكر الصدر شروطاً ثلاثة لممارسة الأمة اختيار شكل الحكم والجهاز الحاكم، وهي: ١- عدم التعارض مع الأحكام الإسلاميّة الثابته. ٢- مراعاة مصلحة الإسلام. ٣- مراعاة مصلحة المسلمين

(٣) أنظر: الصدر: نفس المرجع، ص ٣٤-٤٤.

وحسب تقريب ثالث، فلنظريّة ولاية الأمّة أركان ثلاثة[1]:

الركن الأول: السلطة الخاصّة المشاعة للمواطنين.

الركن الثاني: وكالة الدّولة من قبل المواطنين.

الركن الثالث: صلة الدين والفقه بالسياسة والإدارة.

وحسب هذه الأركان الثلاثة، فإنّ الحكم يعتبر من فروع الحكمة والعقل العملي، وفنّ قائم بنفسه. يخضع للقوانين التجريبيّة، ويعتبر من الحقوق الطبيعيّة والتكوينيّة للإنسان، وغير قابل للوضع والتقنين. إنّ أصحاب السلطة الخاصة والمشاعة (المواطنين) يوكلون إلى «جهة» مهام التدبير والتنظيم الاجتماعيّ والسياسيّ مقابل منح أجرة لهم، كي يبذلوا كل جهدهم من أجل إسعاد المواطنين، وتوفير حياة رغيدة لهم. إنّ الجهة الموكّلة من قبل المواطنين ملزمة برعاية مصلحة المواطنين، كما أنّ المواطنين ملزمون حسب الاتفاق المسبق بينهم وبين الجهة المخوّلة بالحكم والإدارة بقبول جميع التدابير المتخذة من قبل الجهاز السياسيّ والإداريّ في سياسة وإدارة البلاد. وحسب هذا التقريب فإنّ السياسة والإدارة غير مشتقتين من الدين والفقه باعتبار أنّهما من الأمور المتغيّرة، بخلاف الدين وقضاياه حيث إنّها من الأمور الثابتة، كونها أحكام الله. والصلة التي تحكم بين القضايا الدينيّة والسياسيّة والإدارة هي كصلة القضايا الكبروية بالقضايا الصغروية في القياس المنطقيّ.

إنّ المهمّة الأساسيّة للسياسيّن هي تحديد الموضوعات والوقوف على الوقائع الداخليّة والخارجيّة للبلد، والأمور المتغيّرة الجغرافيا السياسيّة (Geopolitics) ، التي لا تتّصل بدائرة العقل

---

(١) راجع: الحائري (مهدي): **الحكمة والحكومة** (م.س.)، ص ٤٥ وما بعدها.
أنظر: كديور (محسن): **نظريات الدّولة في الفقه الشيعي** (بالفارسية)، نشر ني، طهران، ١٩٩٧، ص ١٧٩ وما بعدها.

النظريّ. إنّ فنّ السياسة كباقي الحرف التجريبيّة، يتّصل بالخبرة، والعمل، والذكاء في تحديد الموضوعات ومعرفة العلاقات بين الأشياء، وقلّما يرتبط بالفكر والتعليم العالي والقضايا التحليلية[1].

وينبغي أن نشير أنّ التقريب الأخير ضمن الاشتراك مع التقريبين الآخرين في أصل «ولاية الأمة»، وحق المواطنين في تحديد شكل الحكم، وتعيين الجهاز السياسيّ والإداري، يختلف معهما في القول بالفصل بين الأمر الديني والأمر السياسيّ، وعدم إمكان اشتقاق الأمر السياسيّ من الأمر الديني، بافتراض الاختلاف المقولي بينهما وأن القضايا الدينية من نوع المقولات الثابتة والأبدية، بخلاف القضايا السياسيّة حيث إنّها من المقولات المتغيّرة الخاضعة لظروف الواقع التي تنشِئها.

المطلب الثاني: ماهيّة السّلطة

إنّ ماهيّة السّلطة بمفهومها الدينيّ تختلف كما أشرنا في السابق عن السّلطة بمفهومها الدنيويّ، حيث إنّ التراث الإسلاميّ يحتوي على دلالات مختلفة للسّلطة (الولاية)، بدءاً من السّلطة الفقهيّة (القانونيّة)، مروراً بالسّلطة الكلاميّة والسّلطة العرفانية، ووصولاً إلى السّلطة التكوينيّة الثابتة لله - تعالى -، وذلك بالنظر إلى مصادر السّلطة.

إلّا أنّ السّلطة حسب نظريّة ولاية الأمّة، ومن خلال بعض تقريباتها هي سلطة واحدة، باعتبار أنّ «ماهيّة السّلطة لا تتغيّر ولا تختلف باختلاف مصادرها، كما لا تتغيّر، ولا تختلف بكون السّلطة شرعيّة أو غير شرعيّة، فهي واحدة في جميع الحالات والسلطة دائماً تكون فعليّة، وناجزة، فلا توجد سلطة غير فعليّة»[2].

---

(١) نفس المرجع، ص ٨٧ وما بعدها.

(٢) شمس الدين: **نظام الحكم والإدارة في الإسلام** (م.س.)، ص ٤٤.

كما أنّ السّلطة التي يحصل عليها الحاكم مستمدّة بالأساس من عمليّة التوكيل التي يبادر إليها المواطنون، وليس للسّلطة واقع خارج هذه الوكالة، السّلطة ليست حقيقة ماورائية، ولا ظاهرة عقلائية متعالية، إنّها ظاهرة إنسانيّة، تجريبيّة وحسّية[1].

ويبدو من خلال هذين التقريبين أنّ «السّلطة» أمر دنيوي، حسّي وإنساني، وليس لها واقع خارج هذا الإطار، ممّا يعني الدعوة إلى «سلطة مشاعة» بين مختلف المدارس والتوجهات الفكرية، وإزالة القدسية عنها (Sacredism) وتجريدها من القيم الدينية المقدّسة وتحويلها إلى سلطة مدنيّة خاضعة للتقييم الأدائي والوظيفي.

ثمّ إنّ «الأساس» الذي يتمّ من خلاله إضفاء الشرعيّة أو عدم الشرعيّة على الحكم والحاكم، إضافة إلى كونه ممثّلاً عن الأمّة، هو أن يؤدّي الحكم والحاكم «الوظيفة» الموكولة إليه من قبل الأمّة، وهي «الرعاية». لأنّه تارة تكون غاية ووظيفة السّلطة خدمة «شخص المتسلِّط» ومصالحه، فالسّلطة هنا، مطلب «ذاتي» للحاكم، ومطلوبة لذاتها. وأخرى، تقتضي أن تكون وظيفة السّلطة وأثرها في مالكها بالنسبة إلى موضوعها (المجتمع) هي (رعاية) هذا المجتمع الذي هو موضوع السّلطة، والسّلطة هنا وسيلة، ووظيفة، وليست مطلباً ذاتياً بالنسبة إلى الحاكم[2].

ووفقاً لهذا التصوّر، فإنّ الحاكم «حقيقة كبيرة» بمقدار ما يكون «أميناً» لوظيفته، باعتباره «راعياً» لكنه أيّا كان وعلى أيّ حال لا يبلغ أن يكون أكبر وأقوى من المجتمع (الأمّة). إنه - مهما كان - لا

---

(١) راجع: الحائري: (م.س.)، ص ٦٣-٦٤.

(٢) راجع: شمس الدين: (م.س.)، ص ٤٥-٤٦.

يختصر ويختزل المجتمع (الأمة) في ذاته، بل يبقى المجتمع (الأمة) هو «الحقيقة» الكبيرة الدائمة الراسخة[1].

وعلى هذا الأساس، فإنّ الحكم والحاكم يخضعان لـ«رقابة الأمّة» التي اختارت الحكم والحاكم لغرض القيام بمهمّة «الرعاية لشؤون الأمّة». فإن لم يستطع الحكم والحاكم القيام بهذه المهمّة، فإنّ الأمّة تستطيع أن تغيّر الحكم وتعزل الحاكم. ممّا يعني أن «الإمامة» و«القيادة» ليست مؤسّسة الإسلام والأمّة الإسلاميّة التي تكوّنت بالإسلام عقيدة وشريعة وحياة، وإنّما هي مؤسسة المسلمين (بما هم مجتمع سياسي). ولم يلحظ الإنسان المسلم باعتباره (موجوداً دينياً) مكلفاً بالشريعة، وإنما لوحظ المسلم باعتباره (موجوداً سياسيّاً) يحتاج إلى النظام في حياته في مجتمع سياسيّ.

هذا هو المأخذ الذي تمسّك به بعض أصحاب نظريّة ولاية الأمّة[2]، للردّ على السنّة والجماعة في تصوير «مؤسّسة الخلافة» الّذي يؤدي إلى الفصل في قضية الخلافة بين الشأن الديني (ما يرتبط بالشريعة) والشأن السياسيّ (ما يرتبط بالشأن العامّ).

ويبدو أنّ «الإشكالية» ذاتها تطرح أمام نظريّة «ولاية الأمّة على نفسها»[3]، إذ كيف يمكن اختزال الإسلام (عقيدة وشريعة) بالمجتمع السياسيّ والإرادة السياسيّة لأفراد المجتمع الذين يتأثرون من العوامل الزمكانية والدعاية والإعلام!! من دون البحث عن سبيل

---

(١) راجع: (م.س.)، ص ٤٨.

(٢) شمس الدين: مرجع سابق، ص ٣٦٥.

(٣) لمزيد من التفصيل حول هذه النظريّة ومناقشتها، راجع: مصطفوي (محمد): **الفكر السياسيّ للشيخ محمد مهدي شمس الدين،** مجلة «الحياة الطيبة» الفكرية، العدد ٦، صيف ٢٠٠١. وخلاصة عنها في جريدة «السفير» اللبنانية، العدد ٨٨٣٧، في ٢٣/ ٢/ ٢٠٠١، تحت عنوان: «الفكر السياسيّ للشيخ محمد مهدي شمس الدين».

يضمن الحفاظ على الإسلام (عقيدة وشريعة)، والدعوة إليه وتطبيقه في الحياة الاجتماعية للمسلمين. وهل يمكن أن نركن إلى مبدأ الاختلاف بين حكومة المعصوم وغير المعصوم لتبرير سلطة المجتمع المطلقة في الإسلام في عصر الغيبة!

المطلب الثالث: الأمّة وآليّة ممارسة الولاية

ويبدو أنّه مع ما نجد من التأكيد على أهميّة دور «الأمّة»، و«الشورى» و«جماعة المسلمين»، و«وحدة الأمّة» في التراث الإسلاميّ، وما ورد من الذمّ لـ «شق عصا الأمة»، و«الفتنة»، حتّى ورد عن النبيّ ﷺ قوله: «من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشقّ عصاكم أو يفرّق جماعتكم، فاقتلوه»[1] إلّا أنه لم يتمّ تقنين هذا «الدور» في عمل المسلمين، لا من خلال «الفقه» ولا «السيرة العمليّة» لحكّام المسلمين. فكما سبق فإنّ بعضهم، أحال هذا الدور إلى من سمّاهم بـ«أهل الحلّ والعقد». وبعضهم الآخر إلى «الشورى» وجماعة ثالثة حصروا دور الأمّة في إعطاء «النّصح والتسديد» للحاكم، دع عن النظريّات التي روّجها الكتّاب والوزراء، في تمجيد القوّة والسيف، وتقديس الطاعة المطلقة للحاكم، وتشجيع التغلّب، وأدّى بهم ذلك على ما أفصح عنه الوزير «ابن الفرات» حول «أطر الحكم» و«حق الطاعة» قائلاً: «أريد رجلاً لا يؤمن بالله ولا باليوم الآخر، يطيعني حق الطاعة، فأنفذه في أمر لي. فإذا بلغ فيه ما أرسمه له أحسنت إليه إحساناً يظهر عليه، وأغنيته»[2].

---

(١) **صحيح مسلم**، ج ٣، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي،بيروت، ١٩٧٨ن ص ١٤٨٠.

(٢) الصّابي (أبو الحسن): **تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء**، نقلاً عن: الصغير (عبد المجيد): **الفكر الأصولي وإشكاليّة السّلطة العلميّة في الإسلام**، ط ١، دار المنتخب العربي - مجد - بيروت، ١٩٩٤، ص ١١٤.

من هنا، تبرز أهميّة تحديد دور «الأمّة» في الشأن العامّ، ورسم أطر واضحة لممارسة هذا الدور.

وتكمن الإشكالية في رسم واضح لهذا الدور في أنّ الفقهاء المسلمين يواجهون أمام أمرين في هذا المجال:

الأول: لا يملكون معطيات واضحة تاريخية حول آليات ممارسة الأمة لدورها في الشأن العام، كون الفترة الزمنية التي يتّفق المسلمون على حجّيتها والاقتداء بها هي فترة حكم النبي ﷺ، ورأي جمهور علماء المسلمين أنّ رجوع النبي ﷺ إلى الناس والشّورى معهم كان أمراً غير ملزم باعتبار قوله - تعالى -: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾[1]، مما يعني ثبوت الولاية للنبي ﷺ على الأمّة.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى المعصومين عليهم السلام في الوسط الشيعيّ الإماميّ.

الثاني: هاجس الحفاظ على العقيدة والشريعة وحكومتهما على الأمّة والمجتمع السياسيّ، بحيث لو دار الأمر بين الحفاظ على مبدأ عقديّ أو حكم شرعيّ، ورأي المجتمع السياسيّ، فلا يتردد المسلم في تقديم الاعتبار الشرعيّ على الاعتبار السياسيّ، نظراً إلى ثبات الأوّل وتغيّر الثاني.

أضف إلى ذلك، أنّ «النصّ» هو المحرِّك الأساس في الوسط الإسلامي، ولم تتعرض تلك النصوص لآليات ممارسة الولاية من قبل الأمّة (على فرض ثبوت هذه الولاية).

ومن هنا نجد أنّ بعض الدعاة إلى نظريّة ولاية الأمّة، يتحدّث عن تجربته في البحث عن الآليات الصالحة للاعتماد من قبل الأمّة

(١) الأحزاب/٦.

في ممارسة السلطة، قائلاً: «لقد كنّا في الطبعة الأولى من هذا الكتاب[1] نرى أنّ (الديمقراطية) منافية للإسلام مطلقاً، من دون فرق بين كونها وسيلة للتشريع وبين كونها وسيلة لاختيار الحاكم وتداول السلطة، ودون فرق بين مرحلة ما قبل غيبة الإمام الثاني عشر عليه السلام الكبرى وبين ما بعدها. ولكننا الآن نرى التفصيل»[2].

وهذا الرأي الدائر بين الرفض المطلق وبين القبول بـ«الديمقراطية» سبيلاً لممارسة الأمّة لولايتها في اختيار الحاكم الإسلامي، يدلّ على عدم وضوح دور الوسائل والآليات لدى العديد من الذين بحثوا عن التصوّر الإسلاميّ لمسألة الحكم والسلطة. وكما ذكرنا في بحث سابق أنّ الوسائل والآليات (بمفهومها السياسيّ لا الفلسفي) ليست من الأحكام والمبادئ وإنّما من القضايا التدبيرية غير الخاضعة بالأساس للنصّ الشرعي لجهة التطبيق والتنفيذ.

---

(١) يقصد بذلك كتاب «نظام الحكم والإدارة في الإسلام».

(٢) شمس الدين: (م.س.)، ص٢٣٤.

المبحث الثالث

نظريّة ولاية الفقيه العامّة

تمهيد: **موجز عن تاريخ الفكر السياسيّ الإماميّ.**

المطلب الأوّل: **المبادئ العامّة لنظريّة ولاية الفقيه العامّة.**

المطلب الثّاني: **مَفهوم ولاية الفقيه.**

المطلب الثّالث: **شروط ومواصفات الوليّ الفقيه.**

المطلب الرّابع: **أدلّة ولاية الفقيه العامّة.**

المطلب السّادس: **آليّة تعيين الوليّ الفقيه وعزله.**

المبحث الثالث: نظريّة ولاية الفقيه العامّة

تمهيد

موجز عن تاريخ الفكر السياسيّ الإماميّ

إنّ مسألة الحكم والولاية تشكّل «نقطة جوهرية» في الفكر الشيعيّ وهي الأساس الذي يفسّر على ضوئه الخلاف التاريخيّ بين الاتجاه السنّي والإماميّ.

لقد اتّفق علماء الإماميّة على «مرجعيّة النصّ» و«الاستخلاف» بعد رسول اللهﷺ وأنّ الأئمّة المعصومين من أهل البيت هم الخلفاء المنصوص عليهم من قبل النبيﷺ. إلّا أنّهم ميّزوا بين نوعين من «الولاية» بالنسبة إلى الأئمّة:

أوّلاً: الولاية الذاتية، أو ما عبّر عنها فيما بعد بـ«الولاية الكلاميّة» والتي تعني «أنّه لا بدّ في كل زمان من إمام موجود يحتجّ الله عز وجل به على عباده المكلفين، ويكون بوجوده تمام المصلحة في الدّين»[1]. وهذه الولاية بالنسبة إلى الأئمة حسب الإمامية ذاتية، وإلهية (ربانية)، ومرتبطة في التّصور الإمامي بمفاهيم

---

(١) المفيد (أبو عبد الله محمد بن محمد الحارثي: ت ٤٣٣ هـ): **أوائل المقالات**، المطبوع ضمن «مصنفات الشيخ المفيد»، ج٤، قم ١٤١٣هـ. ص ٣٩.

واعتبارات عدّة، كحراسة الدّين، وتفسيره، ووجود القدوة والأسوة والشاهد، وعنصر العصمة، وقاعدة اللطف[1]. وحسب الاعتقاد الإمامي فـ «إنّهم أولوا الأمر الذين أمر الله بطاعتهم وأنّهم شهداء على الناس، وأنّهم أبواب الله، والسبيل إليه، والأدلّاء عليه، وأنّهم عيبة علمه، وتراجم وحيه، وأركان توحيده، وأنّهم معصومون من الخطأ والزلل، وأنّهم الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً»[2].

ثانياً: الولاية السياسيّة، أي أحقيّة الأئمّة في ممارسة الحكم السياسيّ، بعد النبيّ ﷺ وتعتبر الحكومة هذه من الآثار والنتائج الفرعيّة لمسألة الإمامة[3]، نظراً إلى أنّ الجانب السلطوي التنظيميّ- السياسيّ، مهمّة ثانوية للإمام المعصوم، باعتبار أنّ الإمامة - في الأساس - استمرار لمهمّة النبّوة في التبليغ، والتشريع والحفظ، والشرح، والتفسير[4]، كما ذكرنا.

وقد أقام علماء الإماميّة أدلّة عقليّة ونقليّة لإثبات هاتين

---

(١) راجع، العلامة الحلّي (الحسن بن يوسف بن المطهّر: ت ٧٢٦ هـ): **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، ط١، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ص ٣٤٠ وما بعدها.

(٢) الصدوق (أبو جعفر محمد بن علي ابن بابويه: ٣٨١ هـ): **الاعتقادات**، دار الهداية، بيروت، د.ت.، باب الاعتقاد في عدد الأنبياء والأوصياء. قارن: الشريف المرتضى (علي بن الحسين الموسوي: ت ٦٣٦ هـ): **الشافي في الإمامة**، ج١، مؤسسة آل البيت (ع)، بيروت، ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م، ص ٧٥ وما بعدها. والمظفر (محمد رضا): **عقائد الإمامية**، ط٨، دار الإرشاد الإسلامي، بيروت، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م، ص٩٣ وما بعدها.

(٣) أنظر: المطهري (مرتضى): **الإمامة والقيادة** (بالفارسية)، ص ٧٠ وما بعدها.

(٤) أنظر: شمس الدين (محمد مهدي): **نظام الحكم والإدارة في الإسلام** (م.س.)، ص٣٥٨.

الولايتين[1]، للأئمة عليهم السلام. ويعتبر عصر المعصوم، أي منذ البعثة النبوية (١٣ق.هـ.) حتى عام ٢٦٠هـ (بداية الغيبة الصغرى)، «عصر الولاية الخاصّة»، كما أنّ مرحلة الغيبة الصغرى (٢٦٠-٣٢٩هـ) تعتبر من توابع عصر الولاية الخاصّة أيضاً لجهة حضور نوّاب الأئمّة الخواصّ بين الناس، وتأمين الارتباط بين الإمام المعصوم وأفراد الأمّة من خلالهم. وبعد مرحلة الغيبة الصغرى (أي في الغيبة الكبرى) شهد الفكر السياسيّ الإماميّ المراحل التاريخيّة الخمس التالية[2]:

المرحلة الأولى: مرحلة تدوين الفكر الشيعيّ الإماميّ:

لقد تمّ تكوين «الهويّة المذهبيّة للشيعة» والفكر الإماميّ من خلال الأئمة من أهل البيت، كما تمّ التدوين الجزئي لهذا الفكر في عصرهم. أي عبر إملاء الإمام لتلامذته. وقسم من هذه المدوّنات يتّسم بالطابع الكلاميّ والسياسيّ مثل ما تم تدوينه بواسطة هشام بن الحكم[3] وغيره من تلامذة الأئمة. إلّا أنّ التدوين الأساسيّ تمّ في القرن الرابع للهجرة أي بعد انتهاء عصر الغيبة الصغرى وبدأ الغيبة الكبرى، حينما انقطع كلّ أنواع الاتصال بين الإمام المعصوم (القائد) والناس (القاعدة) حتى من خلال الوسطاء الخواص (أي النوّاب الأربعة). حينها أصبحت الحاجة ماسّة بالنسبة إلى الإماميّة وعلمائهم إلى المدونات كمصادر للمعرفة في قضايا الدّين والحياة، فتمّ تدوين

---

(١) راجع: العلامة الحلي: (م.س.)، ص ٣٤٠ وما بعدها. والشريف الرضي: (م.س.)، ص ٧٥ وما بعدها.

(٢) قارن: كديور (محسن): **الحكومة الولائية** (بالفارسية)، ط٣، نشرني، طهران، ١٩٩٩م، ص ١٢-١٣. ونظريات الدّولة في الفقه الشيعي (م.س.)، ص ١٤-٢٨.

(٣) تلميذ الإمامين الصادق والكاظم عليهما السلام، نسب إليه كتب عديدة منها: كتاب التوحيد، وكتاب الإمامة، وكتاب الجبر والقدر وكتاب الإستطاعة، وغيرها.

الكتب الأربعة الأساسيّة لدى الإمامية[1]، وغيرها من الرّسالات والكتب.

ويمكن أن نعبّر عن هذه المرحلة بمرحلة التدوين المحض لخلوِّ المدوّنات عن الشرح والتعليق والجهد النظري حولها، بخلاف «المرحلة اللاحقة» التي تشكّل الجهود النظريّة حيّزاً مهمّاً من المدونات الشيعية.

المرحلة الثانية: مرحلة تأصيل الإطار النظريّ للفكر الإماميّ:

بدأت هذه المرحلة من النصف الثاني للقرن الرابع للهجرة، وتضمّنت الجهود التأصيلية التي قام بها كبار علماء الإماميّة في هذا العصر (أي مساهمات الشيخ المفيد[2]،

---

(١) أي المدونات الروائية الكبرى لدى الإمامية وهي عبارة عن:
أ- **الكافي**: لثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني(ت ٣٢٩هـ).
ب- **من لا يحضره الفقيه**: للمحدّث الكبير محمد بن علي بن حسين ابن بابويه الصدوق (ت ٣٨١ هـ).
ج- **تهذيب الأحكام** (شرح المقنعة للمفيد): لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت٤٦٠ هـ).
د- **الاستبصار فيما اختلف من الأخبار**: للطوسي.

(٢) هو الشيخ الجليل أبو عبد الله، محمد بن محمد بن نعمان الحارثي البغدادي المشتهر بابن المعلم والمفيد (ت ٤١٣ هـ). صاحب مدرسة فكرية وفقهية ببغداد. وقد ترك مساهمات ونتاجات مهمّة في مجالات عدة: في العقيدة (مثل: الإفصاح في الإمامة، وأوائل المقالات في المذاهب والمختارات...) وفي التاريخ والسيرة (مثل: الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، والجمل والنصرة لسيد العترة في حرب البصرة...) وفي الفقه (مثل: المقنعة...) وفي أصول الفقه (التذكرة) وغيرها. (راجع النجاشي: رجال النجاشي، ص ٢٨٣؛ والطوسي: الفهرست، ص ١٥٧؛ وابن شهر آشوب: معالم العلماء، ص ١١٣. والطهراني: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج١، ص ٣٠٢ و ٥٠٩).

والمرتضى[1]، والطوسي[2]، التأسيسية). إضافة إلى المساهمات الأخرى.

واستمرّت هذه المرحلة لغاية القرن العاشر للهجرة. ومن خصوصيّاتها التركيز على الإطار النظريّ السياسيّ للفكر الإماميّ المختلف عن الإطار النظري السنّي في قضية «الولاية والحكم». ذلك

---

(١) هو السيد الجليل علي بن الحسين الموسوي (ت ٤٣٦ هـ). فقيه الإمامية ونقيب نقباء الطالبيين في بغداد، كان يملك أضخم مكتبة في عصره قوامها ثمانون ألف مجلد من الكتب القيّمة، وقد قام بتصنيف وتأليف ثمانين مجلّد كتاب في مواضيع شتّى كالتفسير وعلوم القرآن (تنزيه الأنبياء، ورسالة المحكم والمتشابه و. . .) والعقيدة والكلام (الشافي في الإمامة، وانقاذ البشر من الجبر والقدر، والأصول الإعتقادية، والذخيرة في علم الكلام، وأحكام أهل الآخرة. .) والفقه (رسالة الناصريات، والانتصار، ورسالة الولاية عن الجائر أو العمل مع السلطان، وكتب المسائل الطرابلسية، والرسية، والموصلية، والطبرانية وغيرها) وأصول الفقه (الذريعة إلى أصول الشريعة. . .) والأدب والشعر (الشهاب في الشيب والشباب، وديوان المرتضى، وشرح قصيدة السيد الحميري) وغيرها. (راجع كتب التراجم العامة والخاصة: معجم الأدباء: ياقوت الحموي؛ ووفيات الأعيان: ابن خلّكان؛ وريحانة الأدب: محمد علي المدرس التبريزي؛ وروضات الجنان: محمد باقر الخوانساري).

(٢) هو شيخ الطائفة، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، كبير فقهاء الشيعة في القرن الخامس الهجري، وصاحب مدرسة اجتهادية، ومؤسس الجامعة الإسلاميّة الكبرى في النجف الأشرف/العراق، ومؤلف كتابين من الكتب الأربعة الأساسية لدى الإمامية. لقد ترك نتاجات هامة في مجالات عدة: في الأخبار والأحاديث (تهذيب الأحكام، والاستبصار)، وفي الفقه والفقه المقارن (النهاية، والمبسوط، والخلاف). وفي أصول الفقه (عدة الأصول) وفي الكلام والعقيدة (تمهيد الأصول وتلخيص الشافي) وفي التفسير (التبيان) وغيرها. (راجع: آغا بزرك الطهراني: رسالة حياة الشيخ الطوسي، المطبوع في بداية كتاب التبيان. ومحسن عيسى الحكيم: الشيخ الطوسي. و. . .).

الإطار الذي يؤكّد على «حكم الإمام المعصوم»، ويطمح في الوصول إليه. وينظر إلى الحكّام المسلّطين على أنهم غير شرعيين وغاصبون.

لقد برز في هذه المرحلة العديد من المصطلحات والمفاهيم المتّصلة بقضية الولاية والإمامة وطريقة الاستدلال عليها، مثل قاعدة اللطف، وانتخاب الأصلح ووجوب نصب الإمام وغيرها[1].

ثم إنّ الظلم والقمع الذين مورسا بحق الشيعة كجماعة معارضة تقليدية للحكّام سلب منهم كل أنواع «الفرص الفعليّة» للتنظير لـ «حكومة شرعيّة» في عصر الغيبة، إبّان هذه المرحلة. كما ساهمت هذه الأجواء في عدم استطاعة الحكّام انتزاع الاعتراف منهم بشرعيّة سلطتهم. من هنا، أضحى الموقف السائد للشيعة هو «المعارضة الشاملة»، واعتبار السلاطين حكّام الجور، والامتناع عن الإنخراط معهم، إلّا في موارد خاصّة، حيث أجاز العلماء، وقبلهم الأئمة «العمل مع السلطان»[2] الجائر.

---

(١) راجع: المرتضى (علي بن الحسين الموسوي: ت ٤٣٦ هـ): **الشافي في الإمامة**، ج ١، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ١٤١٠ هـ، ص ٣٦-٣٩، و٤٧-٥٤، و١٤٤-١٤٥ و١٦٤ و٣٢٦ .**والذخيرة في علم الكلام**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١١هـ. ص ١٩٩-٢١٠ و ٤٠٩-٤٢٩، والعلامة الحلي: **كشف المراد في شرح تجريد الإعتقاد**، مؤسسة الإمام الصادق، قم، ١٤١٧هـ، ص ١٨١-١٨٤.

(٢) نموذج «علي بن يقطين» الموظف الكبير في البلاط العباسي، في عهد المهدي والهادي والرشيد، الذي تربطه بالأئمة صلة وثيقة، وكان من كبار أتباعهم، والراوي عن الإمامين الصادق والكاظمؑ. فقد ورد عن الإمام الكاظم لعلي بن يقطين: «إنّ لله مع السلطان أولياء يدفع بهم عن أوليائه». (الكليني: **الكافي**، ج ٥، ص ١١٢). كما ورد أن ابن يقطين كان يعيد إلى أتباع الإمام سراً ما دفعوه من خراج أراضيهم للسلطة. (الكليني: (م.س.)، ص ١١٠. والكشي: **رجال الكشي**، ص ٤٣٥). ونموذج الوزير «أبي القاسم الحسين المغربي» وزير الدّولة البويهي ببغداد (٤١٥ هـ). الذي كتب له الشريف المرتضى (٤٣٦ هـ) رسالة «عمل السلطان». و...

إنّ الفقهاء والمتكلمين في هذه المرحلة ركّزوا في دراساتهم وأبحاثهم على مواصفات وشروط «الولاية الخاصّة». واقتصر اهتمامهم في قضية الحكم والعمل السياسيّ (الشأن العام) بدائرة القضاء وإقامة الحدود الشّرعيّة[1].

إلّا أنّ النهج التقليديّ في البحث عن «الولاية الخاصّة» استمرّ حتى العصر الحاضر، مما دعى الشيخ المظفّر أن يوجّه نقده الضمني لهذا النمط من البحث عبر نفي الجدوائية عنه في العصر الحاضر، قائلاً: «ولا يهمّنا في بحث الإمامة في هذه العصور إثبات أنّهم هم الخلفاء الشّرعيّون وأهل السلطة الإلهية، فإنّ ذلك أمر مضى في ذمة التاريخ وليس في اثباته ما يعيد دورة الزمن من جديد أو يعيد الحقوق المسلوبة إلى أهلها وإنّما الذي يهمّنا منه ما ذكرنا من لزوم الرجوع إليهم في الأخذ بأحكام الله الشّرعيّة، وتحصيل ما جاء به الرسول الأكرمﷺ على الوجه الصحيح الذي جاء به»[2].

---

(١) راجع: المفيد (محمد بن نعمان: ت ٤١٣ هـ): **المقنعة**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٦هـ. ص ٨١٠ وما بعدها. وسلار الديلمي (حمزة بن عبد العزيز، ٤٤٨ هـ). **المراسم العلوية**، دار الحق، بيروت، ١٤١٤هـ، ص ٢٦٣-٢٦٤. والطوسي (محمد بن الحسن: ت ٠٦٤ هـ). **النهاية**، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٠ هـ، ص ٣٠١. والعلامة الحلي (الحسن بن يوسف المطهر: ت ٧٧١ هـ): **قواعد الأحكام**، ج ١، كتاب الجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٣هـ، ص ٢٢٥ والشهيد الثاني (زين الدين العاملي: ت ٩٦٥ هـ) **مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام**، ج١، الطبعة الحجرية، د.ت. ص١٦٢.

(٢) المظفر (محمد رضا): عقائد الإمامية (م.س.)، ص ٩٤.

المرحلة الثالثة: عصر الصفوية والتنظير للولاية السياسيّة العامّة:

بدأت هذه المرحلة من القرن العاشر واستمرّت لغاية القرن الثالث عشر الهجري. وتمّ في هذه المرحلة ولأوّل مرّة انتزاع الاعتراف لـ «حكومة زمنية» خارج «الولاية الخاصّة» من كبار علماء الشيعة. حيث اعترف المحقّق الكركيّ، والمحدّث المجلسي[1] وغيرهما بـ «حكومة الصفويين» الحاكمين في إصفهان باسم المذهب الإماميّ وانطلاقاً من نظارة الفقيه على تنفيذ الأحكام الشّرعيّة.

وقد بادر المحقّق الكركيّ وفي منصب قاضي القضاة، وشيخ الإسلام في البلاط الصفويّ، إلى التنظير لـ «ولاية الفقيه» نيابة عن الإمام المعصوم الغائب[2]. إلّا أنّه لم يستطع أن يبلور تجربته السياسيّة بشكل متكامل نتيجة الاختلاف الذي نشب بينه وبين حكّام الصفويين، واضطرّ إثره للهجرة إلى العراق[3]. كما قام الفقيه الصفويّ الآخر، المحقّق الأردبيلي هو الآخر في البحث عن ولاية الفقيه السياسيّة[4]. إلّا أنّ الأثر الأهمّ في هذا المجال هو مبحث «ولاية الفقيه» من كتاب «عوائد الأيّام» للشيخ أحمد النراقي، الفقيه الذائع الصيت في العصر القاجاريّ، الذي بادر إلى تخصيص بحث مستقل حول ولاية الفقيه، وقام بوضع اللبنات الأساسيّة لنظريّة ولاية الفقيه القائمة حسب النراقي على مبادئ أساسيّة، كالمصالح العامّة

---

(١) المجلسي (المحدّث محمد باقر: ت ١٠٧٠ هـ): **عين الحيوة** (بالفارسية)، طهران، ١٣٨٣ هـ.ق. ص ٤٩١-٤٩٢. أنظر كديور (محسن): نظريات الدّولة في الفقه الشيعي (م.س.)، ص٦١-٦٩.

(٢) راجع: الكركي (محمد عبد العال العاملي: ت ٩٤٠ هـ): **جامع المقاصد في شرح القواعد**، ج١١، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، ١٤٠٩، ص ٢٦٦.

(٣) راجع: الأمين (محسن): **أعيان الشيعة**، ج ٨، بيروت، ١٩٨٣ م، ص ٢٠٩.

(٤) أنظر: الأردبيلي (الملا أحمد: ت ٩٩٣ هـ): **مجمع الفوائد والبرهان في شرح ارشاد الأذهان**، ج٨، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط ٣، ١٤١٥ هـ، ص ١٦٠.

للأمّة، وتنظيم أمور العباد الدّينيّة والأخرويّة (المعاد والمعاش)، والتسوية بين النبّيﷺ والإمام المعصوم والفقيه العادل في قضية الولاية والسلطنة، يقول: «إنّ كليّة ما للفقيه العادل توليه وله الولاية فيه أمران: أحدهما كلّ ما كان للنبي والإمام- الذين هم سلاطين الأنام وحصون الإسلام- فيه الولاية وكان لهم، فللفقيه أيضاً ذلك إلّا ما أخرجه الدليل من إجماع أو نصّ أو غيرهما. وثانيهما، أنّ كلّ فعل متعلق بأمور العباد في دينهم أو دنياهم ولا بدّ من الاتيان به ولا مفرّ منه أمّا عقلاً أو عادة من جهة توقف أمور المعاد أو المعاش لواحد أو جماعة عليه، وإناطة انتظام أمور الدّين أو الدنيا به»[١].

المرحلة الرابعة: عصر القاجاريّة والتّنظير للمشروطة والمشروعة:

شهدت بدايات القرن الرابع عشر الهجري حركة المطالبة بالدستور، وسميّت هذه الحركة بـ «المشروطة» لأنّ القائمين بها اعتبروا مواد الدستور بمثابة الشروط التي يجب أن يتقيّد بها الملك في حكم رعيته، وهذه فكرة مستمدّة من نظريّة «العقد الاجتماعيّ» التي شاعت في أوروبا بعد قيام الثورة الفرنسيّة ومنها جاءت إلى تركيا وإيران»[٢].

وقد انقسم العلماء في الموقف من «المشروطة»، ففي حين كان أغلب علماء النجف الأشرف ومراجعها كالملّا كاظم الهرويّ الخراسانيّ، والملّا عبد الله المازندرانّي، والميرزا محمد حسين النائينّي يؤيّدون هذه الحركة، فقد امتنع السيّد محمّد كاظم اليزديّ صاحب

(١) راجع: النراقي (الملا أحمد: ١٢٤٨ هـ): **عوائد الأيام**، الطبعة الحجرية، قم، ١٤٠٨ هـ، عائدة رقم ٥٤٠، ص ٥٣٦.

(٢) الوردي (د. علي): **المشروطية الإيرانية وأثرها في العراق**، مجلة الموسم، العدد الخامس، السنة الثانية، ١٩٩٠، ص٥٠.

(العروة الوثقى) في الفتاوى عن التأييد وأخذ موقفاً سلبياً تجاهها.

وكان موقف العلماء في إيران كموقف العلماء في النجف، فقد تزعّم أنصار المشروطة السيّد محمّد الطباطبائي، والسيّد عبد الله البهبهاني في العاصمة طهران، في حين أخذ الشيخ فضل الله النوريّ وآخرون موقفاً سلبيّاً تجاهها.

لقد قام الميرزا النائينّي بالتنظير للمشروطة من خلال رسالته الشهيرة: «تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة»[1]. كما قام الشيخ فضل الله النوريّ بالتنظير للمشروعة ونفي المشروطة، في رسالته: «حرمة المشروطة دواعي الدعم السابق والرفض اللاحق»[2].

لقد أورد النائيني في مقدّمة الرسالة مجموعة من المفاهيم وقام بشرحها، وهي:

أ- حقيقة استبداد الدّولة ومشروعيتها.

ب- القانون الأساسّي (الدستور) وكيفية تحقيقه.

ج- المجلس النيابي الشّوريّ.

د- معنى الحريّة والمساواة.

وفي صدد بيان مشروعية عمل المجلس النيابي يصرّح قائلاً:

---

(١) كتب أصل هذه الرسالة الشيخ النائيني باللغة الفارسية، تحت عنوان: **«تنبيه الأمة وتنزيه الملة دراساس وأصول مشروطيت ياحكومت از نظر اسلام»**. وقام بترجمته إلى العربية «صالح الجعفري» في عام ١٩٢٩م. وأرسلها من النجف إلى لبنان لتنشر تباعاً في مجلة «العرفان» التي كان يصدرها الشيخ أحمد عارف الزين في مدينة صيدا.

(٢) عنوان الرسالة باللغة الفارسية هو **«حرمت مشروطة يا پاسخ به سؤال ازعلت موافقت أوليه با مشروطيت ومخالفت ثانوية با آن»** نشرها «محمد تركمان» ضمن رسائل ونداءات وكتابات الشيخ فضل الله النوري، رسا، طهران، ١٤٠٤ هـ.

«وأمّا مشروعيّة نظارة هذه الهيئة المبعوثة عن الأمّة وصحّة تدّخلها في الأمور السياسيّة، فهي بناء على أصول أهل السنّة والجماعة، حيث كان المعتبر عندهم إجماع أهل الحلّ والعقد لا غير، متحققة بنفس هذا الانتخاب فقط، وغير مشروطة بوجود شرط آخر أصلاً. وأمّا بناء على مذهبنا - طائفة الإماميّة - حيث نعتقد أنّ هذه الوظائف النوعيّة، وسياسة الأمور، هي من وظائف النوّاب العموميين لعصر الغيبة، فيكفي لصحّتها اشتمال هذه الهيئة المنتدبة على عدّة من المجتهدين العدول أو المأذونين من قبلهم... ومجرّد تصحيحهم الآراء الصادرة، وموافقتهم على تنفيذها كافٍ لمشروعيّة هذه النظارة لا غير»[1].

ويبدو من خلال هذه العبارة أنّ الميرزا النائيني يعتمد في تصحيح عمل المجلس النيابي على نظريّة «ولاية الفقيه». إلّا أنّه يرى أنّ هذه الولاية تتحقق من خلال نظارة الفقهاء وليست مشروطة بالمباشرة الفعليّة لأمور السياسة والتدبير من قبلهم.

وفي مقابل هذا الاتجاه نرى اتجاه الشيخ فضل الله النوريّ، حيث ينفي المشروطة لابتنائها على مجموعة من المبادئ والأسس المنافية للإسلام، مثل: الحريّة، والمساواة، وحقّ التشريع للنواب، واعتماد مبدأ الأكثرية مقابل الأقلية.

ويرى أنّ الحريّة والمساواة مفهومان غربيان يخالفان التوجّه الإسلاميّ المعتمد على مبدأ العبودية لله - تعالى -، وعلى مبدأ التفاضل والاختلاف في المراتب والدرجات. كما أنّ حقّ التشريع يخالف الإيمان بكمال الإسلام واعتبارات أخرى[2].

---

(١) النائيني (محمد حسين: ت ١٣٥٦ هـ): **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، مجلة الموسم، العدد الخامس، السنة الثانية، ١٩٩٠، ص ٧٧.

(٢) راجع: النوري (فضل الله): رسالة حرمت مشروطه (بالفارسية)، (م.س.)، ص ١٠٤-١١٤.

إلّا أنّه لا يدعو إلى توحيد السلطة الدّينيّة والسّلطة الزمنيّة، بل يعتبر السّلطة الدّينيّة والمعرفيّة للعلماء والفقهاء، والسّلطة الدنيويّة لأولي الشوكة من أهل الإسلام[1].

المرحلة الخامسة: عصر الجمهوريّة الإسلاميّة والتّنظير لولاية الفقيه المطلقة:

إنّ نظريّة ولاية الفقيه العامّة بمفهومها السائد اليوم، تقترن باسم مؤسّس الجمهوريّة الإسلاميّة الإمام الخمينيّ (ره) وجهوده العلميّة والعمليّة. ويمكننا اعتبار هذه المرحلة «من أكثر المراحل الفكرية ثراء من الناحيتين النظريّة والعمليّة، في مسيرة الفقه الشيعيّ والحقوق العامّة. وإذا كان هذا الفكر لم يتطور خلال المراحل [السابقة] إلّا بصورة محدودة، حيث لم تتبلور خلال ألف عام سوى ثلاث نظريّات[2] لنظام الحكم فإن [هذه المرحلة] شهدت ولادة ست نظريّات[3] فقهية شيعية مهمّة مدارها على الدّولة ونظام الحكم»[4]

---

(١) راجع: النوري: (م.س.)، ص ١١٠-١١١.

(٢) و(٣) إنّ الباحث يستعمل مصطلح «النظريّة» بدرجة كبيرة من التجوّز والمسامحة، لولاها لصعب إطلاق النظريّة حسب ما هو المعروف من المفهوم لهذه اللفظة، على العديد من الموارد التي أطلقها الباحث. وكمثال على ذلك فإن النظريّة الثانية (ولاية الفقهاء التعيينية العامة)، والنظريّة الرابعة (ولاية الفقهاء التعينية المطلقة)، والنظريّة الخامسة (الحكومة المشروطة بإذن الفقهاء وإشرافهم)، والنظريّة السابعة (ولاية الفقيه الانتخابية المقيّدة)، هي كلّها تقريبات مختلفة لنظريّة واحدة هي: «نظريّة ولاية الفقيه» والاختلاف في دائرة وحدود صلاحيات وكيفية اختيار الحاكم الفقيه، لا في أصل النظريّة كما يوحي الباحث الفاضل الشيخ محسن كديور في كتابيه: الحكومة الولائية ونظريات الحكم في الفقه الشّيعي.

(٤) كديور (محسن): **نظريات الحكم في الفقه الشّيعي** ٨٧

(الترجمة العربية)، ط١، دار الجديد، بيروت، ٢٠٠٠م، ص ٣٦ (بتصرّف)..

وقد تناول الإمام الخميني، الشأن السياسيّ ومسألة الحكم في فترات مختلفة يمكن أن نوجزها كالتالي:

١- مرحلة ما قبل النفي (المرحلة القمّية):

لقد وضعت «البذور الأولى» من الفكر السياسيّ للإمام الخمينيّ من خلال كتاب «كشف الأسرار» الذي ألّفه ردّاً على «كسرويّ» وكان عمره آنذاك ٤١ عاما تقريباً[١]. وينظر الإمام إلى قضية الحكم - عبر هذا الكتاب - من زاويتين: الأولى سلبية، والثانية إيجابيّة، ففي الجانب السلبيّ يعتبر جميع الحكومات البشريّة غير المستمدّة من «حكم الله» حكومات باطلة. وفي الجانب الإيجابيّ، يؤكّد على «ضرورة الحكم» ويعتبر أنّ «حكم الله» وولايته نافذ على جميع البشر بحكم العقل والنقل، كونه «المالك» لكل شيء[٢].

ويرى بعضهم أنّ نظريّة الإمام، في هذه المرحلة هي أشبه ما تكون بتصوّر الميرزا النائينيّ المؤيّد لـ «نظام المشروطة»[٣].

٢- مرحلة المنفى (المرحلة النجفيّة):

تبلورت «الصورة الأخرى» لفكر الإمام الخمينيّ السياسيّ من خلال كتابه «ولاية الفقيه» أو «الحكومة الإسلاميّة»، ومبحث «ولاية

---

(١) راجع: روحاني زيارتي: **دراسة وتحليل حركة الإمام الخميني** (بالفارسية)، ج ١، ص٢٠.

(٢) راجع: الخميني (روح الله): **كشف الأسرار** (بالفارسية)، ص ٢٣٠-٢٣١، و ٣٦٥-٣٦٩.

(٣) أنظر: كديور (محسن): مجلة «**متين**» (بالفارسية)، العدد ١، شتاء ١٩٩٨، ص ٣٧.

الفقيه» من «كتاب البيع» والمحاضرات والدروس التي كان يلقيها على طلاب العلوم الدّينيّة في النجف الأشرف[1].

ففي كتاب «الحكومة الإسلاميّة» يرى الإمام «أنّ الحكومة الإسلاميّة لا تشبه الأشكال الحكوميّة المعروفة فليست هي حكومة مطلقة يستبدّ فيها رئيس الدّولة برأيه، عابثاً بأموال الناس ورقابهم.. وإنّما هي دستوريّة، ولكن لا بالمعنى الدّستوري المتعارف الذي يتمثّل في النظام البرلماني أو المجالس الشعبيّة، وإنما هي دستورية بمعنى أنّ القائمين بالأمر يتقيّدون بمجموعة من الشروط والقواعد المبيّنة في القرآن والسنّة»[2].

وفي معرض بيان أطروحة «ولاية الفقيه» يورد الإمام قائلاً: الولاية تعني حكومة الناس، وإدارة البلاد وتنفيذ أحكام الشّرع، وهذه مهمّة شاقة، ينوء بها من هو أهل لها من غير أن ترفعه فوق مستوى البشر... ولاية الفقيه أمر اعتباريّ جعله الشّرع»[3].

وفي معرض الكلام عن حدود صلاحيّات الولي الفقيه يصرّح قائلاً: «ويملك الحاكم من أمر الإدارة والرعاية والسياسة للناس ما كان يملكه الرسولﷺ وأمير المؤمنينعليه السلام على ما يمتاز به الرسول والإمام من فضائل ومناقب في ذلك خاصّة..»[4]. وهو ما يطلق عليه: «ولاية الفقيه العامّة».

---

(١) راجع: مقدمة مؤسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني على كتاب: **«ولاية الفقيه»**، ١٩٩٤.

(٢) الخميني: **الحكومة الإسلاميّة**، طبعة لبنانية، د.ت.، ص ٤١.

(٣) الخميني: (م.س.)، ص ٥٠.

(٤) المرجع السابق، ص ٤٩.

٣- مرحلة ما قبل انتصار الثورة (المرحلة الباريسية):

بدأ الإمام الخميني، يركّز في هذه المرحلة من خطابه على مفاهيم واعتبارات مثل «الجمهورية الإسلاميّة»[1]، و «دور الشعب»[2]، و«حقوق الشعب»[3]، و «الديمقراطيّة»[4]، و «الالتزام بالقانون»[5]. إلّا أنّ هذه التصريحات لا تنفي نظريته الأساسيّة في مجال الحكم أي «ولاية الفقيه العامّة».

٤- مرحلة الإعلان عن الولاية المطلقة للفقيه (المرحلة الطهرانيّة):

بدأت هذه المرحلة في فكر الإمام السياسيّ حينما قام بإصدار بيان هام حول «ولاية الفقيه» في الخامس من كانون الثاني ١٩٨٧م وأعلن فيه عن «الولاية المطلقة للفقيه». وورد في البيان: «أنّ الولاية المطلقة هي من الأحكام الإلهيّة الأساسيّة، وتتقدّم على جميع الأحكام الفرعيّة». كما اعتبر «أنّ الحكومة هي شعبة متفرعة من هذه الولاية». يمثّل البيان وما تضمّنه من نصوص «نقطة تحوّل تاريخية» في نظريّة الإمام السياسيّة. كما تعتبر نقطة مفصلية بالنسبة إلى مفهوم «ولاية الفقيه».

---

(١) صحيفة النور، ج٢، (بالفارسية)، ص٣٥١.
(٢) نفس المرجع، ص ٦٢، و ٣١٠، و٣١٣.
(٣) نفس المرجع، ص ٧.
(٤) نفس المرجع، ص ١٠، و ٢١٩.
(٥) صحيفة النور، ج٤، ص ٥١٧.

المطلب الأول: المبادئ العامّة لنظريّة ولاية الفقيه العامّة

إنّ نظريّة «ولاية الفقيه» مثلها مثل باقي النظريّات السياسيّة تعتمد على جملة من مبادئ نظريّة عامّة وفي إطار هذه المبادئ تتبلور رؤية اجتماعية - سياسيّة معيّنة، وتؤدي إلى تبنّي فكرة محدّدة. وعدم التسليم أو رفض مبدأ من هذه المبادئ تؤدّي إلى رفض النظريّة برمّتها؛ باعتبار أنّ هذه المبادئ هي الإطار النظريّ العامّ لنشأة النظريّة، ويمكن أن نشير إلى هذه المبادئ كالتالي:

المبدأ الأول: وحدة الأمر الدّينيّ والسياسيّ

إنّ نظريّة «ولاية الفقيه» تعتمد على مبدأ الجمع بين ما هو دينيّ وما هو دنيويّ، ويرفض الفصل بينهما. ولا يمكن الجمع بين الإذعان بمبدأ الفصل بين الأمر الدّينيّ والأمر الدنيويّ (العلمانية) والقبول بـ «نظريّة ولاية الفقيه»، لأنّ هذه النظريّة تشتقّ من اعتبارات دينيّة ومجالها الأمور الدنيويّة. فمن يعتبر أنّ الأمر الدنيويّ له أسسه المختلفة عن الأمر الدّيني لأيّ اعتبار كان لا يستطيع أن يتبنّى نظريّة «ولاية الفقيه».

من هنا، يستدعي الإذعان بهذه النظريّة الإذعان المسبق بمبدأ الوحدة والاندماج بين ما هو دينيّ وما هو دنيويّ. ولذا يقول الإمام الخميني: «قالوا عن الإسلام: أن لا علاقة له بتنظيم الحياة والمجتمع، أو تأسيس حكومة من أيّ نوع، بل هو يعنى فقط بأحكام الحيض والنفاس، وقد تكون فيه أخلاقيات، ولا يملك بعد ذلك من أمر الحياة وتنظيم المجتمع شيئاً...»[١].

في حين أنّ السّمة الجوهريّة للعلمانيّة- أي السّمة التي تشكّل

---

(١) الخميني: الحكومة الإسلاميّة (م.س.)، ص ٨.

النواة السّمانتية لمفهوم العلمانيّة-هي أنّها تستلزم التقيّد بالمبدأ الأخير [...] من هنا ينبغي فهم تقيّد العلماني بالمبدأ المذكور على أنه ينطوي على موقف إبستمولوجي في المقام الأول. إنّه موقف من طبيعة المعرفة العلميّة (أي المعرفة المطلوبة لغرض تنظيم شؤوننا الدنيوية) مؤدّاه أنّ هذا النوع من المعرفة لا يجد ولا يمكن، حتّى من حيث المبدأ أن يجد أساسه الأخير في الدّين[1]. مما يعني الرفض المبدئي لكلّ نظريّة ترتدّ إلى أسس واعتبارات دينيّة.

وفي المقابل فإنّ النظريّة الدّينيّة السياسيّة (مثل نظريّة ولاية الفقيه) من سماتها الجوهريّة أنّ المعرفة العمليّة فيها تعتمد على اعتبارات دينيّة ولا تقتصر على المعطيات الدنيويّة.

المبدأ الثاني: شموليّة الإسلام

تعتمد نظريّة «ولاية الفقيه» على مبدأ «الشموليّة» القائل بأنّ الإسلام يحتوي على جميع الحاجات البشريّة التشريعيّة والتنفيذيّة، من خلال مبادئه العامّة وأحكامه التفصيليّة وعمليّة الاستنباط الفقهيّ.

ويورد الإمام الخميني، في هذا الصدد، قائلاً: «أحياناً يوسوسون إلى الناس بأنّ الإسلام ناقص، أحكامه في القضاء ليست كما ينبغي»[2]. وأنّه «لا حكومة في التشريع الإسلاميّ، لا مؤسسات حكومية في الإسلام، وعلى فرض وجود أحكام شرعية مهمّة، فإنّها تفتقر إلى ما يضمن لها التنفيذ، وبالتالي فالإسلام مشرّع لا غير»[3]. وفي الحقيقة فإنّ «أحكام الشّرع تحتوي على قوانين متنوعة لنظام اجتماعي متكامل. وتحت هذا النظام تسدّ جميع حاجات الإنسان

---

(١) ضاهر (عادل): الأسس الفلسفية للعلمانية (م.س.)، ص٦١.

(٢) الخميني: (م.س.)، ص ١١.

(٣) نفس المرجع، ص ١٨.

أخذاً من علاقات الجوار، وعلاقات الأولاد والعشيرة، وأبناء الوطن، وجميع جوانب الحياة العائليّة الزوجيّة، وانتهاء بالتشريعات التي تخصّ الحرب والسلم، والعلاقات الدوليّة، والقوانين الجزائية، والحقوق التجاريّة، والصناعيّة، والزراعيّة [...] يوجد في كتاب (الكافي) فصل تحت عنوان: (بيان جميع ما يحتاج الناس في الكتاب والسنّة) وفي الكتاب (تبيان لكل شيء) و ...»[١].

أمّا من يتخذ موقفاً مضاداً للكليانيّة الدّينيّة[٢]، لأيّ اعتبار كان، كأن يرى في تحكيم الدّين في جميع الأمور الروحيّة والزمنيّة تهديداً لاستقلالية الإنسان وحريّته على المستوى الاجتماعيّ والسياسيّ، وغيرها، فإنّه لا يمكنه أن يتبنى نظريّة سياسيّة كنظريّة «ولاية الفقيه» ذات جذور واعتبارات دينيّة.

المبدأ الثالث: الترابط الداخليّ بين أجزاء الإسلام (الإسلام كلّ واحد)

من المبادئ المهمّة لنظريّة «ولاية الفقيه» هو الاعتقاد بالترابط الداخليّ الوثيق بين جميع كليّات وجزئيّات العقيدة والشّريعة في الإسلام على المستوى العمليّ والتفاعليّ. بحيث يؤثّر أيّ حذف أو تجاهل لمبدأ من مبادئه أو حكمٍ من أحكامه على التماسك والهيكلية العامّة للإسلام[٣].

ومن هنا، ورد التأكيد في القرآن الكريم على هذه الحقيقة بقوله -تعالى-: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن

---

(١) نفس المرجع، ص ٢٧-٢٨.

(٢) راجع: عادل ضاهر، (م.س.)، ص.٣٩.

(٣) أنظر: شمس الدين: في الاجتماع السياسيّ الإسلامي (م.س.)، ص ٢٥-٢٦.

يَفۡعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمۡ إِلَّا خِزۡيٞ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ وَيَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلۡعَذَابِۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ﴾[1].

وعلى ضوء هذا المبدأ يمكن فهم الحكم بارتداد المنكر لضروريّ من ضروريات الإسلام، لأنّ الإسلام (كل واحد) مترابط ومتشابك الأجزاء. وليس (مجموع أمور)، ومن ثم فإنكار جزء منه، أو تفصيل فيه، يؤدّي إلى إنكار - ولو غير مباشر - للجميع. فإنّ الوحدة الداخلية تنهار بالإنكار للضروريّ فيه[2].

وعليه، فتعليل الفقهاء والمتكلمين لسبب الكفر بإنكار الضروري، بأنّه تكذيب للنبي ﷺ، لا يعني أنّه إساءة وإهانة للرسول ﷺ وإنّما يعني أنه إنكار للنبوّة من حيث إنّها تبليغ للإسلام عن الله، باعتباره كلاً واحداً[3].

ويمكن التعبير عن هذا المبدأ بـ «روح الإسلام العامّة»، أو «المنطق الداخلي للعقيدة والشّريعة الإسلاميّة».

فمن ينكر هذا الترابط لأيّ اعتبار كان، ويرى عدم الترابط بين المبادئ والأحكام في الإسلام، ويدعو إلى الالتزام التجزيئي بالعقيدة والشّريعة، فلا يرى أيّ موقع لنظريّة سياسيّة إسلاميّة كنظريّة «ولاية الفقيه» في منظومته المعرفيّة.

المبدأ الرابع: أهداف الإسلام، ومقاصد الشّريعة

إنّ المبدأ الرابع الذي تبتني عليه نظريّة «ولاية الفقيه» هو أنّ الإسلام نزل من السماء إلى أهل الأرض لتأمين أهداف محدّدة وواضحة، منها إقامة القسط والعدل في الأرض، والأمر بالمعروف

---

(١) البقرة/ ٨٥.

(٢) راجع: شمس الدين: (م.س.)، ص٢٧-٢٨.

(٣) راجع: شمس الدين: (م.س.)، ص٢٧-٢٨.

والنهي عن المنكر، وإحقاق الحق وإزهاق الباطل، والمقابلة مع الفساد والظلم بأشكاله المختلفة، وتلك الأهداف والمقاصد لا تحقق إلّا من خلال إقامة نظام يؤمن بها ويسعى نحو تحقيقها. الحكم في الإسلام ليس غاية في نفسه وإنّما هو وسيلة لتحقيق غايات ومقاصد سامية.

ويتعرّض الإمام الخميني لهذا الموضوع قائلاً: «فإذا أردنا تخليد أحكام الشّرع عمليّاً، ومنع الظلم والإعتداء على حقوق الضعفاء من الخلق ومنع الفساد في الأرض، ومن أجل تطبيق أحكام الشّرع بشكل عادل، ومحاربة البدع والضلالات.. ومنع نفوذ وتدخّل الأعداء في شؤون المسلمين، من أجل ذلك كله لا بدّ من تشكيل الحكومة»[1].

فنظراً إلى طبيعة الرسالة الإسلاميّة باعتبار أنّ الإسلام يحمل رسالة مقدسة، ويحتوي أحكام الحدود، والعقوبات، مثل القتل والصلب وقطع اليد، والجلد، إضافة إلى الجهاد والزكاة والخمس وغيرها. ولا يمكن أن يتحقّق ذلك إلّا من خلال نظام مبنيّ على نظريّة إسلاميّة في الحكم، ليلتزم بهذه الحدود والأحكام ويسعى لتطبيقها، من هنا، يلزم إبداء نظريّة إسلاميّة للحكم، مثل نظريّة ولاية الفقيه، التي تدعو إلى حكومة العارف بأحكام الشّرع والملتزم بتطبيق تلك الأحكام في الحياة الاجتماعية لأفراد الأمّة.

المبدأ الخامس: مبدأ الاجتهاد

ترتكز نظريّة «ولاية الفقيه» على مبدأ مشروعيّة الاجتهاد وإمكانه العمليّ، حيث إنّ هذه النظريّة تنطلق من أسس واعتبارات نظريّة اجتهادية.

---

(١) الخميني: (م.س.)، ص.٣٩.

فمن ينكر مبدأ الاجتهاد، أو يقبل به ولكن يشكّك به على مستوى الواقع العمليّ، أو ينطلق في عمليّة الاجتهاد من اعتبارات مختلفة عما تبتني عليه نظريّة «ولاية الفقيه» فقد لا يذعن بهذه النظريّة. ويشير «السيّد الصّدر» إلى اجتهادية النظريّات السياسيّة والاقتصاديّة وغيرها في الإسلام، قائلاً: «إنّ تكوين النظام الإسلاميّ السياسيّ أو الإقتصاديّ أو الاجتماعيّ أو التربويّ.. و... يتوقف على الأحكام والمفاهيم، فهو انعكاس لاجتهاد معيّن، لأنّ تلك الأحكام والمفاهيم التي يتوقف عليها تكوين النظام نتيجة لاجتهاد خاصّ في فهم النصوص. وما دامت الصورة التي نكوّنها عن النظام الإسلاميّ اجتهادية فليس بالضرورة أن تكون هي الصورة الواقعيّة، لأنّ الخطأ في الاجتهاد يبقى وارداً. ولأجل ذلك كان من الممكن للمفكّرين الإسلاميّين، أن يقدّموا صوراً مختلفة للنّظام الإسلاميّ في حقوله المختلفة»[1].

من هنا، فإنّ نظريّة ولاية الفقيه نظريّة اجتهاديّة تعتمد على اجتهاد معيّن وتنطلق من مبادئ واعتبارات معيّنة كما ذكرنا، ولا يمكن اعتبارها من الأمور العقديّة الدّينيّة والمذهبيّة، وقد اعتبرها بعضهم كذلك فتمسك لإثباتها بقاعدة اللطف وغيرها من القواعد الكلامية[2]. ويشير الإمام الخميني إلى اجتهاديّة ولاية الفقيه بقوله: «الولاية تعني الحكومة والإدارة وسياسة البلاد، وليست-كما يتصوّر بعضهم- امتيازاً أو محاباة أو أثرة، بل هي وظيفة عمليّة ذات خطورة بالغة. ولاية الفقيه أمرٌ اعتباريّ جعله الشّرع»[3]. مما يعني الرجوع إلى الاعتبارات والنصوص الشّرعيّة لإثبات ولاية الفقيه، لضرورة

(١) الصدر (محمد باقر): **اقتصادنا**، ص ٣٨١.

(٢) راجع: المعرفة (محمد هادي): **ولاية الفقيه** (بالفارسية)، مؤسسة التّمهيد، قم، ١٤١٩هـ. ص ١١٣ وما بعدها.

(٣) الخميني: (م.س.)، ص ٥٠.

التطابق بين ذي المنهج والمنهج. فطالما الولاية المبحوث عنها شرعيّة فعلينا بالبحث عن الدليل من الشّرع لا من خارجه.

وينبغي أن نميّز بين أمرين وقع الالتباس بشأنهما بين الباحثين وهما: أصل موضوع الحكم في الإسلام، ونظريّة ولاية الفقيه في الحكم الإسلاميّ. حيث إنّ أصل الحكم في الإسلام هو من المسائل العقيديّة ومن أركان الإسلام حتى لدى بعض علماء السنّة[1].

أمّا نظريّة ولاية الفقيه، فإن قصد بها أصل الحكم في الإسلام فيصح أن يدّعى أنّها أيضاً من أركان الإسلام، وأمّا لو قصد بها كيفية ممارسة الحكم على مستوى النظريّة السياسيّة، فيصعب القول بأنّها من أركان الإسلام ومن المسائل العقدية لما ذكرنا أنّها مسألة اجتهاديّة فقهيّة، لا كلاميّة ولا عقدية.

المطلب الثاني: مفهوم ولاية الفقيه

سبق أن ذكرنا أنّ التّراث الإسلاميّ، والإماميّ بشكل خاص شهد مفاهيم عدة للولاية، والولاية بمفهومها اللغويّ بمعنى السلطنة والسيطرة والنصرة تحديداً هو المراد في ولاية الفقيه، كما أنّ الولاية السياسيّة، هو المراد حصرياً في نظريّة ولاية الفقيه.

يقول الإمام الخميني: «للفقيه العادل جميع ما للرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام مما يرجع إلى الحكومة والسياسة، ولا يعقل الفرق، لأنّ الوالي - أي شخص كان - هو مُجري أحكام الشّريعة، والمقيم للحدود الإلهيّة، والأخذ للخراج وسائر الماليات، والتصرّف فيها بما هو صلاح المسلمين»[2].

---

(١) راجع: البنا (حسن): **مجموعة رسائل الإمام الشهيد**، ص ١٧٠.
(٢) الخميني: كتاب البيع (م.س.)، ص ٧١٤.

وقد عبّر عن هذا «المفهوم» ولأوّل مرّة في التاريخ الإمامي السياسيّ، المحقّق الكركي (ت ٩٣٧ هـ.)عندما بدأ بالتنظير للولاية السياسيّة للفقيه، قائلاً: «اتّفق أصحابنا على أنّ الفقيه العادل الأمين الجامع لشرائط الفتوى، المعبّر عنه بالمجتهد في الأحكام الشّرعيّة، نائب من قبل أئمة الهدى عليهم السلام في حال الغيبة، في جميع ما للنيابة من مدخل»[١].

وأمّا قبل المحقّق الكركي، فكان المفهوم السائد لدى الفقهاء لولاية الفقيه مرتبطاً بـ «الحكم بين الناس، بمعنى فصل الخصومات، وقسمة الزكوات والأخماس والإفتاء..»[٢].

ولم يرد منهم النيابة المطلقة من قبل المعصوم في جميع ما للنيابة من مدخل في الشأن العام. وكان العديد من الفقهاء يتحفّظون تجاه الولاية العامّة لما كانوا يرون من الصلة الوثيقة بين الحكم وقضية العدل بين الناس وعنصر العصمة. من هنا، كان يقتصر مفهوم «الولاية» لديهم بالأمور «الحسبيّة» أي الولاية على الأيتام والإشراف على أمور السفهاء وما إلى ذلك، وأنكروا الولاية على الناس والتصدّي لإدارة الشأن العامّ من قبل الفقيه[٣].

والولاية السياسيّة المطروحة في نظريّة ولاية الفقيه حسب الإمام

---

(١) الكركي (نور الدين علي بن عبد العال: ٩٣٧ هـ): **رسالة صلاة الجمعة، ورد في: النجفي** (محمد حسن): جواهر الكلام (م.س.)، ج ٢١، ص ٣٩٦.

(٢) راجع: المفيد: المقنعة (م.س.)، ص ٦٧٥-٦٧٦. وسلّار الديلمي: المراسم العلوية (م.س.)، ص ٢٦٣. والطوسي: النهاية (م.س.)، ص ٣٠١. والحلّي: **إيضاح الفوائد**، ج ١، ص ٣٩٨ وما بعدها.

(٣) راجع: الخراساني (كاظم): **حاشية المكاسب**، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، ١٤٠٦ هـ، ص ١٩٦. والخوئي (أبو القاسم): **التنقيح في شرح العروة الوثقى**، قم، ١٤١٠ هـ. ص ٤٢٤. واليزدي (محمد كاظم): **العروة الوثقى**، باب الاجتهاد والتقليد، طهران، ١٣٩٩ هـ، ص ١٦.

الخميني (ره) «أمرٌ اعتباريّ جعله الشّرع، كما يعتبر الشّرع واحداً منا قيّماً على الصّغار، فالقيّم بأسره لا تختلف مهمّته عن القيّم على الصّغار إلّا من ناحية الكميّة. وإذا فرضنا النبي ﷺ والإمام عليه السلام قيّماً على صغار فإنّ مهمّتهما في هذا المجال لا تختلف كمّاً ولا كيفاً، عن أيّ فرد عاديّ آخر، إذا عيّن للقيمومة على نفس أولئك الصغار. وكذلك قيمومتهما على الأمّة بأسرها من الناحية العمليّة لا تختلف عن قيمومة أيّ فقيه عالم عادل في زمن الغيبة»[1].

ممّا يعني أنّ الإمام الخميني لا يفرّق في نطاق الولاية السياسيّة سعة وضيقاً بين الولي المعصوم، والوليّ غير المعصوم (الفقيه)، مركّزاً على دور الفقيه الوظيفي في سياسة البلاد والعباد.

المطلب الثالث: شروط ومواصفات الوليّ الفقيه

وقد أورد الفقهاء شروطاً ومواصفات عدة للولي الفقيه والحاكم الإسلاميّ، ويمكن أن نصنّف تلك الشروط تحت عنوانين أساسيين هما: شروط الأهلية، وشروط الكفاية والصلاحية.

أولاً: شروط الأهلية

والمقصود بشروط الأهلية تلك الشروط والمواصفات الخاصّة التي تؤهّل الفرد لتولّي هذه المهمّة والقيام بالدور الذي يسند إليه، ويمكن أن نعبّر عنها بـ«شروط نظامية» وهي عبارة عن الشروط التالية:

١- العقل الوافي

يشترط في الحاكم الإسلاميّ أن يملك عقلاً راجحاً، يستطيع من خلاله موازنة الأمور والمصالح والمفاسد العامة واتّخاذ القرار

---

(١) الخميني: الحكومة الإسلاميّة (م.س.)، ص ٥٠.

الصائب بشأنها. من هنا، ورد عن الإمام عليّ عليه السلام قوله: «يحتاج الإمام إلى قلب عقول، ولسان قؤول، وجنان على إقامة الحق صؤول»[1]. كما ورد عنه: «ولكنني آسى أن يلي أمر هذه الأمّة سفهاؤها وفجّارها، فيتخذوا مال الله دولاً وعباده خولاً والصالحين حرباً والفاسقين حزباً»[2].

والعقل بمفهومه العام - أي امتلاك قدرة الإدارك والفهم - يعدّ من الشروط العامة للتكليف ولا يشمل الخطاب الإسلاميّ لغير العاقل. إلّا أنّ العقل المشروط به إسناد مهمّة الحكم الإسلاميّ هو امتلاك المرشّح لهذه الوظيفة عقلاً راجحاً، وفهماً سليماً، وقدرة كاملة على النظر والتدبير للأمور العامّة. ولا يكفي الإدراك بالمستوى المتدني نظراً إلى ملاحظة التناسب بين الحكم والموضوع، والمهمّة الصعبة الموكولة إلى الحاكم.

٢- الإسلام والإيمان

نظراً إلى أنّ النظام الإسلاميّ يستند أساساً إلى المنظومة العقائدية، فلا بدّ أن يتوفّر في الحاكم الإسلاميّ شرط الإيمان والإسلام، وإلّا لما تحقق الالتزام بالنظام الإسلاميّ واختلّ الشرط الأساسي لحسن تطبيقه. أضف إلى ذلك، ما ورد من العديد من الآيات القرآنية التي يستفاد منها اشتراط إسناد الدور والوظيفة بهاتين الصفتين[3].

---

(١) الغرر والدرر، ج ٦، ص ٤٧٢، حديث رقم ١١٠١٠.

(٢) الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: **نهج البلاغة**، تحقيق صبحي الصالح، الكتاب رقم ٦٢، ص ٤٥٢.

(٣) راجع: النساء/ ١٤١، وآل عمران/ ٢٨، والمائدة/ ٥١.

٣- العدالة

إنّ شرط العدالة في مصطلح الفقهاء بالنسبة إلى الحاكم هو شرط احترازيّ من جهة بمعنى أنّه لا يجوز ترشيح الظالم والفاسق لولاية المسلمين لما ورد من قوله - تعالى -: ﴿...لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾[1]. وقوله: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا﴾[2].

كما أنّ العدالة شرط أساسي من جهة ثانية، لأنّ الحاكم بما يملك من صلاحيات قانونية واسعة لو لم يتحلّ بالصفات النفسية النبيلة، فيؤدي ذلك إلى التفريط بمصالح الأمّة وشيوع الفساد في المجتمع، ولذلك يقول الإمام عليّ عليه السلام: «فليست تصلح الرعيّة إلّا بصلاح الولاة». وكذلك ما ورد في الأثر القائل حول دور الحاكم والسلطان في المجتمع: «إنّ الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن».

٤- الذكورة

إنّ أغلب الفقهاء يرون «الذكورة» شرطاً من شروط الولاية والإمامة، وتمسّكوا لذلك بأدلة عدة:

أ- من الكتاب، قوله - تعالى -: ﴿أَوَمَن يُنَشَّؤُاْ فِى ٱلْحِلْيَةِ وَهُوَ فِى ٱلْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾[3]. ويستفاد من الآية أنّ المرأة لا تبين الخصام لتعلّقها بالحلية والزينة فكيف يمكن لمن لا يستطيع التبيّن بهذا المستوى أن يسند إليها مهام ولاية المسلمين[4].

---

(١) البقرة/ ١٢٤.

(٢) هج البلاغة، الخطبة رقم١٧٣.

(٣) الزخرف/ ١٨.

(٤) راجع: الطباطبائي (محمد حسين): **الميزان**، ج ١٨، ص ٩٣. والحائري (كاظم): أساس الحكومة الإسلاميّة (م.س.)، ص ١٦٠.

وقـولـه - تـعـالـى -: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾[1]. والضلال في الآية إمّا بمعنى «النسيان» أو بمعنى «الضياع» فيكون المراد أن تضيع إحدى الشهادّتين بالنسيان فتذكّر إحدى المرأتين الأخرى. وظاهر الآية نقصان المرأة بالنسبة إلى الرجل في التحمّل والحفظ. مما يعني عدم جواز إسناد هذه المهمة الكبرى إلى الناقص مع وجود الكامل[2].

ولكن لا يخلو التمسك بهاتين الآيتين وغيرها من المناقشة الدلالية، سيّما بالنظر إلى المبادئ والأسس العامة للفكر والفقه الإسلاميّ، والمنطق الداخلي لتلك النصوص.

ب- **من السنة،** روايات عديدة منها: قول النبي ﷺ: «ما أفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»[3]. وقوله ﷺ: «أخروهنّ من حيث أخرهنّ الله»[4]. وفي رواية أبي خديجة في القضاء: «أنظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإنّي قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه»[5]. فهي تدلّ على اشتراط الرجولة في القضاء والحكم[6]. ولكن يمكن المناقشة في دلالة الآيتين، وفي دلالة وسند الروايات المنقولة هنا.

---

(١) البقرة/ ٢٨٢.

(٢) راجع: المقدسي (ابن قدامة): **المغني**، ج ١١، ص ٣٨٠.

(٣) صحيح البخاري، ج٣، كتاب المغازي، ص ٩٠، ومسند أحمد، ج ٥، ص ٣٨ (باختلاف يسير)، وتحف العقول، ص٣٥.

(٤) صحيح البخاري، ج٣، كتاب المغازي، ص ٩٠، ومسند أحمد، ج ٥، ص ٣٨ (باختلاف يسير)، وتحف العقول، ص٣٥.

(٥) الحر العاملي: **وسائل الشيعة**، ج١٨، باب ١، من أبواب صفات القاضي، ص٤.

(٦) راجع: الحائري: (م.س.)، ص ١٦١.

ج- **الإجماع**، فقد ادّعى العديد من الفقهاء الإجماع على اشتراط الرجولة في الحاكم الإسلاميّ[1].

د- القياس، فقد ورد اشتراط الرجولة في الحاكم الإسلاميّ لدى العديد من الفقهاء قياساً على القضاء.

تعقيب

لسنا في صدد معالجة تفصيلية لموقف الإسلام من المرأة ودورها الاجتماعيّ والسياسيّ وهذا ما يتطلّب المزيد من النقاش والبحث ولكن نكتفي بالإشارة إلى أنّ الموقف السائد لدى العديد من المتشرعة حول المرأة ودورها الاجتماعيّ والسياسيّ متأثّر بشكل كبير بالواقع الاجتماعيّ والثقافيّ لمجتمعاتنا وإلّا فكيف يمكن أن نغضّ الطرف في قراءتنا للروايات والتّراث الإسلاميّ عن المواقف المبدئية للقرآن والإسلام حول الإنسان (المرأة) المتمثلة بالعدالة، والمساواة في الحقوق والواجبات والتركيز على مبدأ «الأهلية العامّة». والإصرار على أنّ المرأة «ناقصة العقل والدّين» من دون أدنى تأمل في الآيات القرآنية، الصّريحة لنفي هذه الفكرة، بل الداعية إلى التمثّل والاقتداء في الإيمان الكامل ببعض النساء كالسيدتين آسية ومريم[2]. ومن دون أدنى اعتبار للواقع بأنّ الكثير من النساء متفوقات بدرجة كبيرة على الكثير من الرجال في مجالات عديدة راجعة إلى أمور عقلية معمّقة.

والضابطة العامّة للقراءة الصحيحة للنصوص الشّرعيّة هي أن لا

---

(١) راجع: النجفي (محمد حسن): الجواهر (م.س.)، ج.ع.، ص ١٢-١٤ والجزيري (عبد الرحمن): **الفقه على المذاهب الأربعة**، ج ٥، مبحث شروط الإمامة، ص ٤١٦.

(٢) راجع: التحريم/ ١١-١٢.

تنتج القراءة ما يخالف المواقف المبدئية للإسلام، وأن لا تتعارض مع الواقع بهذه الدرجة من الوضوح.

٥- طهارة المولد

إدّعى بعض فقهاء الإمامية[١] الإجماع على اشتراط طهارة المولد بالنسبة إلى الحاكم الإسلاميّ، علماً أنّ هذا الشرط لم يرد في كلمات علماء السنة لا في الوالي ولا في القاضي.

وقد نفى بعضهم دعوى الإجماع قائلاً: «إنّ الإجماع إنّما يفيد في المسائل الأصلية المأثورة المذكورة في الكتب المعدة لنقل هذا النوع من المسائل، وليست المسألة كذلك لعدم ذكرها في مثل كتب الصدوقين والمقنعة والنهاية ونحوها»[٢].

وقد ورد العديد من الروايات حول «ولد الزنا» في المجاميع الروائية، وشطر كبير منها قد دونّه المجلسيّ في بحار الأنوار، وبعد ذكر تلكم الروايات يعلّق عليها قائلاً: «فهذه المسألة مما تحيّر فيها العقول، وارتاب به الفحول. والكف عن الخوض فيها أسلم، ولا نرى فيها شيئاً من أن يقال: الله أعلم»[٣].

ويبدو من خلال تلكم الروايات أنّه من الصعب تكوين الموقف الشّرعي من خلال الأخذ بحرفية الروايات، بعد القبول بصحة صدورها، لأنّ قبولها يؤدّي إلى إلغاء العديد من المبادئ والقواعد الأساسيّة في الفقه والشّريعة مثل قاعدة: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[٤]، وقاعدة «لاضرر»، وقاعدة «الاختيار» وغيرها.

---

(١) النجفي: الجواهر (م.س.)، ص ١٣.

(٢) المنتظري (حسين علي): **دراسات في ولاية الفقيه**، ج ١، ط ٢، الدار الإسلاميّة، بيروت، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م، ص٣٦٤.

(٣) المجلسي: بحار الأنوار (م.س.)، ج ٥، ص ٢٨٨.

(٤) الأنعام/ ١٦٤. والإسراء/ ١٥. وفاطر/ ١٨. والزمر/ ٧. والنجم/ ٣٨.

ومن الشروط الأخرى التي تدخل ضمن «الأهليّة» مواصفات ورد ذكرها لدى بعض الفقهاء والعلماء مثل، البلوغ والحريّة، والقرشيّة وغيرها[١].

ثانياً: شروط الكفاية والصّلاحية

وأمّا الشروط التي تصنّف ضمن الكفاية والصلاحية لمن يتصدّى للشأن العامّ وولاية المسلمين فترد إلى شرطين أساسين هما: القوّة والأمانة.

١- القوّة

والمقصود بالقوّة هنا، ما ورد التعبير عنه في القرآن الكريم بـ«البسطة»[٢] وهي بدورها ترد إلى متغيرين حسب التعبير القرآن: أ- البسطة في الجسم، أو القوّة العضويّة والجسديّة، ب- البسطة في العلم، أو القوّة العلميّة.

أ- القوّة العضوية

والمراد بالقوة العضوية خلّو المتصدّي للشأن العامّ ورئاسة الدّولة من العاهات النفسية والجسدية، وقد ذكر الفقهاء في هذا المجال سلامة الحواس، وسلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض أو ما يؤثر في الرأي والعمل[٣].

ويبدو أنّ العاهة الجسدية مانعة عن التصدّي فيما إذا أثّرت على الممارسة والفعل في مجال القيادة والسياسة وأمّا فيما عداها

---

(١) راجع: القاضي أبو يعلى: الأحكام السلطانية (م.س.)، ص ٢٠-٢١. والجويني: الغياثي (م.س.)، ص ٩٠-٩٣. والمنتظري: (م.س.)، ص٣٦٩-٣٩٥.

(٢) قوله تعالى: ﴿...قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾. البقرة/ ٢٤٧.

(٣) راجع: الماوردي: الأحكام السلطانية (م.س.)، ص ٦. وابن خلدون: المقدمة (م.س.) ص ١٣٥. والجويني: (م.س.)، ص ٩٠-٩١.

فلا دليل على الاشتراط، خصوصاً أنّه ورد عن النبيّ ﷺ أنّه استخلف ابن أم مكتوم [وهو ضرير] على المدينة مرتين»[١].

وأمّا العاهة النفسيّة فهي مانعة عن ممارسة الدور والوظيفة في كل حال، فيشترط خلو المتصدّي للشأن العامّ عن العاهات النفسيّة بأشكالها المختلفة.

ب- القوّة العلميّة

والمقصود بالقوة العلميّة هو الكفاية الاجتهادية، والكفاية الفنيّة الوظيفية. كما أنّ المراد بـ «الكفاية الاجتهادية» هو «الفقاهة»، وإن لم يرد هذا العنوان في الأدلة[٢]، ولكن يدل على اشتراطها في الحاكم الإسلاميّ، إضافة إلى اقتضاء منصب الحاكم الإسلاميّ والبناءات العقلائية على ذلك، آيات وروايات عديدة مرويّة من الفريقين[٣].

من هنا، ذهب إلى اشتراط الفقاهة إضافة إلى الإماميّة، المالكيّة والشافعيّة والحنابلة[٤]، واعتبر الحنفيّة، وجماعة كالبغدادي، وابن خلدون، والإيجي، والجرجانّي، والغزالي، وابن تيمية، والشاطبيّ، والآمديّ، والنوويّ، والقاضي عبد الجبّار من شروط الأفضليّة[٥].

---

(١) **سنن أبي داوود**، ج٢، ص ١١٨، كتاب الخراج والفيء والأمارة، باب ٣.

(٢) راجع: الحائري: أساس الحكومة الإسلاميّة (م.س.)، ص ١٥٧.

(٣) راجع: المنتظري: دراسات في ولاية الفقيه (م.س.)، ص ٣٠١- ٣١٨.

(٤) د. توفيق الواعي: الإمامة في الإسلام (م.س.)، ص٨٢.

(٥) راجع: الكاشاني (علاء الدين أبي بكر: ت ٥٨٧ هـ): **بدائع الصنائع في ترتيب الشّرائع**، دار الكتاب العربي، بيروت. وابن عابدين (محمد أمين: ت ١٢٥٧ هـ): رد المحتار على الدر المختار، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ. **وموسوعة الفقه الإسلامي** (م.س.) والنووي (محي الدين بن شرف: ت٦٦٧ هـ): المجموع شرح المهذّب، دار الفكر، بيروت. والإيجي (عضد الدين: ت ٧٥٦ هـ): **شرح مختصر المنتهى**، بولاق، ١٣١٦هـ. والآمدي (علي: ت ٦٣١ هـ): **الإحكام في أصول الأحكام**، مؤسسة النور، الرياض، ١٣٨٧م. والغزالي (أبو حامد: ت: ٥٠٥ هـ): **الاقتصاد في الاعتقاد**. وابن خلدون: **المقدمة** (م.س.).

ويركّز الإمام الخميني على اشتراط «الفقاهة» قائلاً: «وقد أصبح من المسّلمات لدى المسلمين من أول يوم وحتّى يومنا هذا أنّ الحاكم أو الخليفة ينبغي أن يتحلّى بالعلم بالقانون (الفقه)، وعنده ملكة العدالة مع سلامة الاعتقاد وحسن الأخلاق. وهذا ما يقتضيه العقل السليم، خاصّةً ونحن نعرف أنّ الحكومة الإسلاميّة تجسيد عملي للقانون (الفقه)، وليست ركوب هوى، فالجاهل بالقوانين لا أهلية (صلاحية) فيه للحكم، لأنّه إن كان مقلداً في أحكامه، فلا هيبة لحكومته وإن لم يقلّد فإنّه يعجز عن تنفيذ الأحكام مع فرض جهله التام بها»(١).

وأمّا المقصود بـ «الكفاية الفنيّة الوظيفية» هو الخبرة الفنية العمليّة التي تؤهّل الشخص للقيام بجدارة بالدور المطلوب منه، أي سياسة البلاد والعباد.

ومن هنا، ورد عن الإمام عليّ عليه السلام قوله: «أيّها الناس، إنّ أحقّ الناس بهذا الأمر أقواهم عليه، وأعلمهم بأمر الله فيه. فإن شغب شاغب استعتب، فإن أبى قتل»(٢).

وورد عن الإمام الرضا عليه السلام: «والإمام عالم لا يجهل، وراعٍ لا ينكل... مضطلع بالإمامة، عالم بالسياسة، مفروض الطاعة، قائم بأمر الله، ناصح لعباد الله، حافظٌ لدين الله»(٣).

فإنّ هذه المواصفات وإن وردت أساساً بالنسبة إلى الإمام المعصوم إلّا أنّه بتنقيح المناط تعمّم على غير المعصوم أيضاً.

كما يقرّر ابن القيم الجوزية «الكفاية» شرطا في الحاكم والقاضي قائلاً: «الحاكم (القاضي) إذا لم يكن فقيه النفس في الأمارات، ودلائل الحال، ومعرفة شواهده، وفي القرائن الحالية

---

(١) الخميني: الحكومة الإسلاميّة (م.س.)، ص ٢٤٧.
(٢) الإمام علي: نهج البلاغة (م.س.)، ص ٢٤٧.
(٣) الكليني: الكافي (م.س.)، ج١، ص ٢٠٢، (كتاب الحجة).

والمقالية، كفقه في جزئيات وكلِيات الأحكام أضاع حقوقاً كثيرة على أصحابها، وحكم بما يعلم الناس بطلانه»[1].

وورد عن أبي ذر الغفاري أنّه قال: قلت: يا رسول الله، ألا تستعملني؟

قال: فضرب على منكبي ثم قال: «يا أبا ذر، إنّك ضعيف وأنّها أمانة، وأنّها يوم القيامة خزي وندامة، إلّا من أخذها بحقّها وأدّى الذي عليه فيها»[2].

فلذلك ورد عن الإمام عليّ عليه السلام في الربط بين «الكفاية» و «استحقاق الولاية» قوله: «من أحسن الكافية استحقّ الولاية»[3]..

٢- الأمانة

والمقصود بالأمانة تلك الحالة النفسيّة والروحيّة التي تجسّد الشعور بالمسؤولية في نفس الحاكم، وتجسّر العلاقة بين الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلاميّ، لأنّه حسب التصور الإسلاميّ لا يكفي في الحاكم «البراعة السياسيّة» التي تسوّغ للحاكم كل الوسائل بما فيها «الجريمة» إن لزم الأمر للحفاظ على السلطة والموقع السياسيّ. وقد ورد التأكيد على عنصر الأمانة في القرآن الكريم من خلال قوله - تعالى -: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ﴾[4]. وقوله: ﴿إِنَّكَ ٱلْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾[5].

---

(١) ابن القيم الجوزية (محمّد: ت ٧٥١ هـ): **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٩٥٣ م، ص ٤-٦. نقلاً عن: فوزي خليل: (م.س.)، ص ١٣٩.

(٢) القشيري (مسلم بن الحجاج: ت ٢٦١ هـ): **صحيح مسلم**، ج ٣، دار الكتب، بيروت، ص ١٤٥٧، كتاب الإمارة، الباب ٤، الحديث١٨٢٥.

(٣) الغرر والدرر (م.س.)، ج٥، ص ٣٤٩، الحديث ٨٦٩٢.

(٤) يوسف/ ٢٦.

(٥) يوسف/ ٥٤.

كما ورد في رواية عن سدير عن أبي جعفر الكاظم عليه السلام قوله: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا تصلح الإمامة إلّا لرجل فيه ثلاث خصال: ورع يحجزه عن معاصي الله، وحلم يملك به غضبه، وحسن الولاية على من يلي حتّى يكون لهم كالوالد الرحيم»[1].

وردّ بعضهم معيار الأمانة إلى أمور ثلاثة: خشية الله، وألّا يشتري بأياته ثمناً قليلاً، وترك خشية الناس[2].

وممّا ذكرنا من شروط ومواصفات الوليّ الفقيه والحاكم الإسلاميّ يتضح أنّ هذه الشروط تنقسم إلى فئتين، الأولى: شروط الأهلية وهي عبارة عن:

١- العقل الوافي، ٢- الإيمان والإسلام، ٣- العدالة، ٤- الذكورة، ٥- طهارة المولد.

والفئة الثانية، شروط الصلاحية وهي عبارة عن القوّة الجسدية والقوة العلميّة (الفقاهة والكفاية الوظيفية)، الأمانة الوظيفية والأخلاقيّة.

المطلب الرابع: أدلة ولاية الفقيه العامّة

بالرجوع إلى ما ذكرنا حول «نظريّة ولاية الفقيه العامّة» يمكن أن نوجز «النظريّة» في النقاط التالية:

أولاً: نظريّة ولاية الفقيه العامّة نظريّة سياسيّة-دينية تعتمد على أسس واعتبارات ترد في النهاية إلى قضايا قيميّة-دينيّة.

ثانّياً: إنّ نظريّة ولاية الفقيه العامّة تعتمد على ركنين أساسيين هما: «الفقاهة» و»العدالة» وبفقد أحد الركنين تنخرم النظريّة برمّتها.

---

(١) الكليني: الكافي، ج١، ص ٤٠٧.

(٢) ابن تيمية: السياسيّة الشرعية (م.س.)، ص ٦.

ثالثاً: نظريّة ولاية الفقيه مثلها مثل باقي النظريّات السياسيّة نظريّة تاريخيّة، نشأت حسب معطيات دينيّة وسياسيّة وتاريخيّة معيّنة.

رابعاً: نظريّة ولاية الفقيه نظريّة اجتهاديّة تعتمد على جملة من المفاهيم والمتغيّرات الاجتهادية.

خامساً: إنّ هذه النظريّة تدعو إلى مرجعيّة الوليّ الفقيه الشاملة لقضايا الدّولة والحكم، كما أن النظريّة تعتبر بمثابة الضمانة لحسن تطبيق الشّريعة في الحياة.

سبق أن ذكرنا أن «ولاية الفقيه» حسب الإمام الخميني «جعل شرعيّ»[١] وعليه، ومن أجل رعاية التطابق بين المنهج وذي المنهج، لا بدّ من الرجوع إلى اعتبارات وأدلة شرعية لإثبات هذه الولاية، وأمّا الأدلة العقلية فلا يمكن الاعتماد عليها إلّا من باب قاعدة الملازمة (أي قاعدة كل ما حكم به العقل حكم به الشّرع وعكسه)، ومن دون ملاحظة الملازمة بين الحكم العقليّ والشّرعيّ فلا يمكن التمسّك بالأدلة العقلية المطلقة التي لا تُنتج حكماً شرعيّاً ولا تكشف عنه. ولعلّ «الجويني» ينظر إلى هذا المعنى حيث يؤكّد أنّه «لا ينبغي أن تطلب مسائل الإمامة من أدلة العقل، بل يعرض على القواطع السمعيّة»[٢]. ويرى القواطع السمعية في أمور ثلاثة: «نصّ من كتاب الله لا يتطرق إليه التأويل، وخبر متواتر عن الرسولﷺ لا يتعارض امكان الزلل روايته ونقله، ولا يقابل الإحتمالات متنه وأصله، وإجماع منعقد»[٣]. وسوف نعرض لبعض الأدلة التي تمسّك بها الفقهاء لإثبات ولاية الفقيه من الكتاب، والسنة، والعقل.

---

(١) الخميني: الحكومة الإسلاميّة (م.س.)، ص٥٠.
(٢) الجويني (إمام الحرمين): غياث الأمم في التياث الظلم (م.س.)، ص ٨٠.
(٣) الجويني: (م.س.)، ص ٩٧-٨٠.

أولاً: الأدلة القرآنية

١- قوله - تعالى -: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾[١].

تقريب الاستدلال:

مورد الشاهد والاستدلال في هذه الآية هو الأمر بإطاعة «أولي الأمر». فمصطلح «أولي الأمر»، وإن كان المصداق الأوّل والأساس له حسب الروايات الواردة عن طريق الإمامية هم «الأئمة المعصومين» إلّا أنّه لا يجوز التفسير الحصري المصداقي إنطلاقاً من قاعدة «المورد لا يخصّص الوارد» ولذلك يقول الأنصاريّ: «الظاهر من هذا العنوان عرفاً من يجب الرجوع إليه في الأمور العامّة التي لم تحمل الشّرع على شخص خاص»[٢]. إضافة إلى أنّ أسلوب «الجري» المعتمد لدى العديد من المفسرين سيّما مفسري الإمامية[٣]، يثبت وجود مصاديق متعددة وغير محصورة لـ «أولي الأمر». كما أنّ المراد من «أولي الأمر» هم أصحاب الحلّ والعقد لدى بعض مفسّري السنّة[٤].

من هنا، وانطلاقاً من اقتضاء التناسب بين الحكم والموضوع في الآية فإنّ المراد من «أولي الأمر » في عصر الغيبة هم الفقهاء العدول الواجدون لشروط الإمامة والقيادة. ويجب -حسب الآية- إطاعتهم بشكل مطلق، ولا يجوز عصيان أوامرهم.

---

(١) النساء/ ٥٩.

(٢) الأنصاري (مرتضى): المكاسب، ص ١٥٣.

(٣) راجع: الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج١٤، ص ١٤٠.

(٤) راجع: الرازي: مفاتيح الغيب (م.س.)، ج ٥، ص ١٤٨، وما بعدها. وعبده (محمّد): المنار (م.س.)، ص ١٨١.

٢- قوله - تعالى -: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾[1].

تقريب الاستدلال:

ورد في هذه الآية إرجاع الأمور المتّصلة بالأمن والحرب (وهما من أخطر الأمور الراجعة إلى الدّولة) إلى «أولي الأمر» معللاً ذلك بالأمر المعرفي وهو «العلم بالاستنباط» لدى «أولي الأمر»، وعليه، فما يحفظ الناس عن متابعة طريق الشيطان (وهو الضلال الصريح) الرجوع في الأمور الخطيرة كالأمن والخوف إلى الفقهاء القادرين على استخراج الحكم وعلى استبيان الأمور. وبملاحظة المنهج الثاني مع الأوّل يتبيّن أنّ الأخير فيه الرشد والهداية لأنّه البديل القرآنيّ لمنهج الضّلال والشّيطان.

ثانياً: الأدلّة الروائيّة (السّنّة)

١- مقبولة عمر بن حنظلة: وهي ما رواه محمّد بن يعقوب الكليني عن محمّد بن يحيى عن محمّد بن الحسين عن محمّد بن عيسى عن صفوان بن يحيى عن داوود بن الحصين عن عمر بن حنظلة، قال: «سألت أبا عبد الله (الصادق) عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دَين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاء، أيحلُّ ذلك؟ فقال: من تحاكم إلى الطاغوت فحكم له، فإنّما يأخذ سحتاً، وإن كان حقّه ثابتاً، لأنّه أخذ بحكم الطاغوت وقد أمر الله أن يكفر به.

---

(١) النساء/ ٨٣.

قلت: فكيف يصنعان؟ قال: أنظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا، فارضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه، فإنّما بحكم الله قد استخفّ، وعلينا ردّ، والرادّ علينا رآد على الله، وهو على حدّ الشرك بالله»[1].

تقريب الاستدلال

ينبغي الإلتفات إلى النقاط التالية في هذه الرواية:

أولاً: سند الحديث: فقد سميّت الرواية بـ «مقبولة»؛ نظراً إلى أنّ الفقهاء تلقّوها بالقبول. كما أنّ أغلب أصحاب الإجماع نقلوا روايات عن «عمر بن حنظلة» مما يعني أنّه كان ثقة لديهم. وورد حديث بسند تام إلى يزيد بن خليفة، قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت ؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «إذن لا يكذب علينا»[2].

ثانياً: فقه الحديث:

أ- أنّ الرواية في الجانب المضمونيّ ناظرة إلى مبدأ قرآني صريح وهو «عدم الركون إلى الظالم»[3]، مما يعني أنّ الرواية مؤيدة بالمبدأ القرآني الصريح الداعم لمضمونها.

ب- صرّح الفقهاء أنّ «الميراث والديّن» الوارد ذكرهما في الرواية تمّ طرحهما كمثال، ولا يختزل الحديث فيهما. ممّا يعني أن مضمون الحديث أعم من الموضوعين.

---

(١) الكليني: الكافي، ج ٧، ص ٤١٢، الحديث رقم ٥.

(٢) الحر العاملي: وسائل الشيعة (م.س.)، ج ٣، ص ٩٧ وج ١٨، ص.٥٩
راجع حول المقبولة: المامقاني: **تنقيح المقال،** ج ٣، ص ١٠٠-١٠١.

(٣) قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ﴾ هود/١١٣.

ج- إنّ التأكيد في الرواية على الجانب المعرفي للحاكم بقوله عليه السلام: «نظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا» يفيد أنّ العنصر المعرفي والفقهي يمثّل شرطاً أساسيّاً في الحاكم.

د- إنّ قوله عليه السلام: «فإنّي جعلته حاكماً»، يفيد بإطلاقه «ثبوت الحكم»، للفقيه الأعمّ من فصل الخصومة والقضاء والحكم بمعنى الأمارة والتدبير للشؤون العامّة. ويقول الإمام الخميني في شرح الرواية: «وبموجب ما ورد عن الإمام عليه السلام فالمرجع هو من روى حديثهم وعرف حلالهم وحرامهم، ونظر بدقة في أحكامهم بموجب ما لديه من الموازين الاجتهادية. والإمام في جوابه عن السؤال الوارد في الرواية لم يترك غموضاً أو إبهاماً، واشترط في المرجع إلى جانب روايته الحديث أن تكون له معرفة بالحلال والحرام ونظر دقيق وتبصّر، فناقل الحديث من غير نظر ومعرفة ليس مرجعاً... وفي قوله عليه السلام: «جعلته عليكم حاكماً»، فالحكم هنا لا يقتصر على الأمور القضائية، بل يشتمل عليها وعلى غيرها»[1].

وقد أشكل في التمسك بالمقبولة على إثبات الولاية العامة بأمور:

أولاً: إنّ التمسك بإطلاق قول الإمام: «فإنّي جعلته حاكماً»، في المحمول، غير وارد. والقدر المتيقّن بلحاظ مورد الحديث هو فصل الخصومة والقضاء دون تدبير الشؤون العامّة[2].

ثانياً: إنّ السؤال من الإمام الصادق عليه السلام يدور حول المرجع للمحاكمات في عصر حضور الإمام عليه السلام، فلا مجال للقول أن يكون الجواب مغايراً للسؤال ويأتي حول عصر الغيبة، إذ على هذا

---

(١) الخميني: الحكومة الإسلاميّة (م.س.)، ص ٨٨-٨٩.

(٢) راجع: الحائري: أساس الحكومة الإسلاميّة (م.س.)، ص ١٤٦-١٤٧.

الأساس يبقى السؤال من دون جواب، ويصبح المورد من قبيل الاستثناء وهو قبيح في عرف التخاطب بين الناس[1].

ثالثاً: إنّ الحكومة ومشتقاتها قد غلب استعمالها في الكتاب والسنّة في خصوص القضاء، وعليه يكون قول الإمامعليه السلام: «حاكماً» مساوقاً لقوله: «قاضيا». فلا يصح التمسك بالمقبولة.

وقد يجاب عن الإيرادات الثلاثة بما يلي:

أمّا عن الأول: بأنّه عندما لا يوجد قدر متيقّن في مقام التخاطب، ولا يتصور الإطلاق البدلي ويدور الأمر بين الاطلاق الشموليّ والاهمال، خصوصاً لو أخذنا بعين الاعتبار أنّ القضية حقيقية حكمية وليست مجرد إخبار، فيفهم العرف من ذلك الاطلاق، ولا يهمل الموضوع.

أمّا عن الثاني: بأنّنا لو أدخلنا عنصر التبليغ وإنشاء القضايا الحقيقية التشريعية في مهمّة الإمامعليه السلام وأخذنا بعين الاعتبار، أنّ الإمام كما ورد عنه: « إنّما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا»[2] مهمّته إلقاء الضوابط العامّة التي لا تختصّ بزمان ومكان محدّد، فلا يأتي التساؤل المطروح في الإشكال. ونستطيع من خلال ما أعطى الإمام من ضابطة عامّة أن نستخرج الحكم الفعليّ المنوط بالشروط العامّة بما فيها القدرة على التنفيذ، وكذلك الحكم والتكليف في المستقبل.

أمّا عن الثالث: بأنَّ دعوى الغلبة والاختصاص بالقضاء، وفصل الخصومات، لا تنسجم مع الطابع الشمولي والإطلاقي للمصطلحات القرآنية، ولو التزمنا بهذا التوجّه فقد قصرنا المفاهيم القرآنية شئنا أم

---

(١) راجع: المنتظري: دراسات في ولاية (م.س.)، ص ٤٤٦.
(٢) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة(م.س.)، ج٣٧، ص ٦١-٦٢.

أبينا في دائرة محصورة وهذا ما يتعارض مع اللامحدودية التي تتصف بها الآيات والمفاهيم القرآنية. وقد تدّل على ذلك العديد من الروايات التي تذكر سبعة بل سبعين بطناً وظهراً والقرآنية للآيات والمفاهيم. من هنا، نتصّور أنّ دعوى الاختصاص أو الغلبة للمصطلحات القرآنية تحديداً هو ما لا يتفق مع التوجه القرآنّي العامّ في تقبّل المعانّي والقراءات المختلفة.

٢- مشهورة أبي خديجة، سالم بن مكرّم جمّال:

روى الشيخ الطوسيّ بإسناده عن محمّد بن عليّ بن محبوب، عن أحمد بن محمّد عن الحسين بن سعيد، عن أبي الجهم، عن أبي خديجة، قال: بعثني أبو عبد الله عليه السلام، إلى أصحابنا فقال: «قل لهم، إيّاكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى بينكم في شيء من الأخذ والعطاء أن تتحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفسّاق. اجعلوا بينكم رجلاً ممّن قد عرف حلالنا وحرامنا، فإنّي قد جعلته قاضياً. وإيّاكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر»[1].

تقريب الاستدلال:

لقد تمّ في هذه الرواية إرجاع مطلق القضايا الخلافية التي تحتاج إلى الحسم والفصل إلى من توفّر فيه شروط الحكم ممن يعرف الحلال عن الحرام، كما ورد التأكيد على المنع عن الرجوع إلى الفسّاق ويمكن أن نستنبط من الرواية من خلال «تنقيح المناط» أنّ الأمور التي تتصّف بأهمّية أكبر من حسم النزاع والخلاف بين الناس كقضية الحكم وتدبير الشأن العامّ فبدرجة أولى يرجع أمرها

(١) الطوسي (محمد بن الحسن: ت ٤٦٠ هـ): **تهذيب الأحكام**، ج ٦، دار الكتب الإسلاميّة، طهران،١٣٩٠ هـ.ش.، ص ٣٠٣. والحر العاملي: **وسائل الشيعة** (م.س.)، ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص١٠٠.

إلى من تتوفّر فيه تلك المواصفات، وبذلك يثبت نوع من المرجعية للفقهاء بالنسبة إلى الناس. ومع وجود هؤلاء العلماء الواجدين للشروط لا يجوز الرجوع إلى الآخرين فكيف إذا كان الآخر فاسقاً؟!

٣- التّوقيع الصّادر من الإمام الثّاني عشر عليه السلام:

عن الشّيخ الطوسي، قال: أخبرني جماعة عن جعفر بن محمّد بن قولويه، وأبي غالب الرازي وغيرهما، عن محمّد بن يعقوب الكليني، عن إسحاق بن يعقوب (وهو شيخ الكليني وأخوه الأكبر) قال: سألت محمّد بن عثمان العمريّ (وهو النائب الثاني لإمام العصر في مرحلة الغيبة الصغرى)، أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ.

فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الأمر، وفيها: ... أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجة الله عليكم...»[١].

تقريب الاستدلال:

أولاً: سند الحديث:

رد الحديث في «الغيبة» و»الاحتجاج» و «إكمال الدّين وإتمام النّعمة» ويروي الشّيخ هذه الرواية عن جماعة عن جعفر بن محمّد بن قولويه و...والسّند إلى إسحاق بن يعقوب يكاد يكون قطعياً. كما

---

(١) الطوسي (محمد بن الحسن): **الغيبة**، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ١٣٨٥ هـ، ص ١٧٧. والصّدوق (محمد بن علي: ت ٣٨١ هـ): **إكمال الدّين وإتمام النّعمة**، باب ٤٥، التّوقيعات، التّوقيع الرابع، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ص ٤٨٤. والحر العاملي: وسائل الشيعة (م.س.)، ج ١٨، ص ١٠١، الحديث رقم ٩.

وورد نقل الحديث لدى ابن حجر العسقلانّي عن طريق سعد بن عبد الله الأشعري القمّي (شيخ القمّيين)[1].

ثانياً: فقه الحديث:

المراد بـ «الحوادث الواقعة» هي المسائل المبتلى بها، والتي يرجع إلى الفقهاء للبتّ فيها من جهة الحكم الشّرعي، كما أنّ المراد بـ «رواة حديثنا» ليس مطلق راوي الحديث بل خصوص من روى الحديث عن فهم ودراية وتفقّه. حيث إنّ الإمام أرجع الأصحاب إلى «الرواة» دون «الروايات»، ولذلك عبّر بقوله: «إنّهم حجّتي عليكم» ولم يقل إن «رواياتهم حجةٌ عليكم». ويقول الأنصاريّ: «الظاهر أنّ لفظ الحوادث ليس مختصّاً بما اشتبه حكمه ولا بالمنازعات»[2].

وهناك العديد من الروايات الأخرى التي تمسّك بها الفقهاء لإثبات ولاية الفقيه العامّة[3].

ثالثاً: الأدلة العقلية:

والمقصود بالأدلة العقليّة تلك الأدلة التي تتكون إحدى مقدماتها من أمر عقليّ، من هنا، يتمّ تقسيم الدليل العقلي إلى قسمين (حسب ما هو المعمول في أصول الفقه وعلم الكلام):

الدليل العقليّ المستقلّ، والدليل العقليّ غير المستقلّ. والمقصود بالمستقلّ هو الدّليل الذي يتكوّن جميع مقدماته من أمور عقليّة. والمقصود بغير المستقلّ هو الدليل الذي يتكوّن بعض مقدماته من أمور نقليّة. وسوف نشير إلى القسمين:

---

(١) راجع: العسقلاني (ابن حجر: ت٨٥٢ هـ): **لسان الميزان**، ج ١، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ص ٣٨١.

(٢) الأنصاري (مرتضى): المكاسب (م.س.)، ص ١٥٤.

(٣) راجع: الخميني: (م.س.)، ص ٥٦-١١٦. والمنتظري: (م.س.)، ص ٤٢٧-٤٩٢.

أ- الأدلة العقليّة المستقلّة:

الدّليل الأوّل: حفظ النّظام العام

إنّ حفظ النظام العام والحيلولة دون سواد الفوضى واللّانظام في المجتمع مما يستقل به العقل حسب اتجاه، ومما يحكم به العقلاء حسب اتّجاه آخر. وعليه، فلا يمكن التفريط بالشأن العامّ وتركه خاضعاً لقانون «الصراع الاجتماعي» بل ينبغي تقنينه بحيث يسود النظام ولا يخضع لأهواء الأفراد ومصالح الجهات الاجتماعية المختلفة. ومما يضمن البقاء والاستمرار لهذا القانون (حفظ النظام) هو «الشّرع» الذي احتوى على المصالح العاجلة والآجلة للإنسان بما فيها القيادة الرشيدة والأمينة للمجتمع. ومن هذا المنطلق جاء كلام الإمام عليّ عليه السلام حينما بدأ يشرح حكم الفرائض الإلهيّة، بما فيها «مسألة الإمامة» قائلاً: «...وفرضت..الإمامة نظاماً للأمة. والطاعة تعظيماً للإمامة». وأورد «ابن أبي الحديد» في شرح كلام الإمام قائلاً: «وفرضت الإمامة نظاماً للأمة، وذلك لأنّ الخلق لا يرتفع الهرج والعسف والظلم والغضب والسرقة عنهم، إلّا بوازعٍ قويّ، وليس يكفي في امتناعهم قبح القبيح، ولا وعيد الآخرة، بلْ لا بدّ لهم من سلطان قاهر ينظّم مصالحهم، فيردع ظالمهم، ويأخذ على أيدي سفهائهم. وفرضت الطاعة تعظيماً للإمّامة، وذلك لأنّ أمر الإمامة لا يتمّ إلّا بطاعة الرعيّة، وإلّا فلو عصت الرعيّة إمامها لم ينتفعوا بإمامته ورئاسته عليهم»[1].

الدّليل الثّاني: قاعدة اللّطف:

إنّ المتكلمين من علماء الإمامية[2]، صاغوا قاعدة عقلية كلامية

---

(١) ابن أبي الحديد المعتزلي: شرح نهج البلاغة، ج١٩، ط٢، القاهرة، ص٩٠.

(٢) راجع: الطوسي (نصير الدين): **تجريد الاعتقاد**، وشرحه «كشف المراد» للعلامة الحلي (م.س.)، ص ٣٤٧-٣٤٨.

مفادها، إقرار وصياغة كل ما من شأنه أن يتقرب به الإنسان إلى الله - تعالى - ويبتعد عن معصيته من قبل الله نفسه باعتبار ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[1]. وعليه، قالوا: «الإمام لطف، فيجب نصبه على الله، تحصيلاً للغرض»[2]. واعتبر البعض انطلاقاً من هذا التصور أنّ الوجود التكوينيّ والمنصب الدّينيّ والشّرعيّ للفقهاء مرتبط بقاعدة اللطف، قائلاً: «إنّ الخلق والوجود التكوينيّ للفقهاء الواجدين للشروط في عصر الغيبة بمقتضى الحكمة الإلهية وحسب قاعدة اللطف واجب،... كما أنّ تعيين هؤلاء من قبل الشارع أمر ضروري من خلال نفس المعطيات السابقة»[3].

الدّليل الثّالث: برهان الهداية الربانّية الشّاملة

الدّليل الآخر على ولاية الفقيه الجامع للشروط هو التمسك بمبدأ وبرهان الهداية الإلهية الشّاملة. انطلاقاً من أنّ الهداية أمر إلهيّ ولا تتيسّر إلّا من خلال الشّرع، وتلك الهداية لا تتحقّق إلّا عبر التّرسيخ على الأرض، وترسيخ الهداية على الأرض لا يحصل إلّا من خلال العوامل التي تؤدي إلى سيادّتها في الأرض. ومن العوامل الأساسية لتلك الهداية ذات التأثير الكبير على الناس هو التجسيد العمليّ والتطبيق الميدانّي للشّريعة التي هي ترجمة حيّة وملموسة لعوامل الهداية، والتجسيد والتمثّل مهمّة الهداة المهديين من الأئمة والقادة الواجدين للشروط (أي الفقهاء العدول).

وقد استعان البعض بالتقريب التالي لفكرة الهداية الشّاملة: «إنّ

---

(١) الحج/ ٦٥.

(٢) العلامة الحلي: كشف المراد (م.س.)، ص ٣٦٢.

(٣) جوادي الآملي (عبد الله): **حول الوحي والقيادة** (بالفارسية)، طهران، ١٩٨٩، ص ١٦٣.

الهداية بالنسبة إلى نوع الإنسان لا تتحقق إلّا من خلال: الوحي الإلهيّ، والقائد العارف بالوحي والعامل به. بمعنى أنّ إنزال الوحي وإلقاء مجموعة من التّشريعات (الكتاب السماوي) عبر الملائكة لا يكفي في عمليّة الهداية، بل تحتاج عمليّة الهداية إضافة إلى ذلك إلى إنسان يحمل الوحي ويتلقّاه بشكل مباشر أو عبر الوساطة، ويتولى حفظ وصيانة الوحي ومهمة تطبيقه وإلّا استلزم محذور الهرج والفوضى.. وعلى هذا الأساس فإنّ النيابة للعنصر الفاعليّ في المجتمع أمر سليم وإن كان تصوّر البديل للعنصر الصوري أي الوحي الإلهي أمراً غير وارد...»[1].

ب- الأدلّة العقليّة غير المستقلّة:

الدّليل الأوّل: تقريب النّراقي

المولى أحمد النراقي، صاحب كتاب «عوائد الأيام» الشهير من أوائل من أقام دليلاً عقلياً على «ولاية الفقيه»، فقد استدلّ النراقي، انطلاقاً من الأمور التالية:

أولاً: من المسلّم ، أنّ ما ارتبط ارتباطاً وثيقاً بأمور الدّين والدنيا للعباد، مثل موضوع القيادة والإمامة، فيجب على الله - تعالى - من باب أنّه رؤوف وحكيم (قاعدة اللطف)، أن ينصب قيّماً ومتولياً عليهم.

ثانياً: حينما نبحث في الأدلة الواردة عن الشّرع، لا نجد دليلاً على نصب شخص (لا بالتعيين ولا بالإجمال) ولا جماعة، ما عدا الفقيه.

ثالثاً: لقد ورد من الشّرع أوصاف جميلة ومواصفات جمّة في خصوص الفقيه، وما ورد يكفي لإثبات أنّه منصوب من قبل الشّرع

---

(١) المرجع السابق، ص ١٣٢.

في تصدّي هذه المهمّة. وبهذه المقدّمات الثلاث العقليّة والنقليّة يثبت النراقي الولاية للفقيه الواجد للشرائط[1].

الدّليل الثّاني: تقريب المامقانيّ

لقد استند المامقانّي لإثبات الولاية للفقيه إلى الدليل المركّب التالي:

أولاً: يستقّل العقل بعدم سلطة أحد على أحد (الأصل الأولي)، مما يعني عدم نفاذ رأي وحكم شخص على آخر، في المجالات المختلفة من النّفس والمال والعرض.

ثانياً: يستقل العقل بوجوب وجود سايس (من السّياسة) بين العباد لرفع الظلم، والمقابلة مع الفساد، وإصلاح أمور الناس، وحفظ أموالهم و...

ثالثاً: لقد ورد بالأدلة الشّرعيّة، ثبوت هذا المنصب (السياسة والتدبير) للنبيّ ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام.

رابعاً: من المسلّم ، أنه يجب على الإمام في عصر الغيبة، أن يحدّد مرجعية للناس في أمور السياسة والتدبير (لمقارعة الفساد وإصلاح أمور الناس).

خامساً: نظراً إلى أنّ الفقيه الجامع للشرائط هو أشرف أفراد الأمّة يتعيّن على الإمام نصبه في هذا المقام.

وبهذه المقدّمات يثبت المامقانّي «الولاية» للفقيه العادل في عصر الغيبة وذلك بالاستناد إلى مقدمات عقلية-نقلية مركّبة[2].

---

(١) راجع: النراقي (ملا أحمد): عوائد الأيام (م.س.)، ص ٥٣٨.

(٢) راجع: **رسالة هداية الأنام في حكم أموال الإمام**، قم، الطبعة الحجرية، د.ت. ص ١٤١.

الدّليل الثّالث: تقريب البروجرديّ

وقد سلك البروجردي الطريق التالي لإثبات «ولاية الفقيه» باتباع الدليل المركّب العقليّ والنقليّ:

أولاً: إنّ في المجتمع أموراً لا تكون من وظائف الأشخاص ولا ترتبط بهم، بل تكون من الأمور العامّة الاجتماعية التي يتوقف عليها حفظ النظام، كالقضاء، والولاية على الغيّب والقصّر ونحوها وحفظ النظام الداخلي وسدّ الثّغور والأمر بالجهاد والدّفاع عند هجوم الأعداء و...

ثانياً: إنّ الديانة الإسلاميّة المقدسّة لم تهمل هذه الأمور، بل اهتمّت بها أشدّ الاهتمام وشرّعت بلحاظها أحكاماً كثيرة وفوّضت إجراءها إلى سائس المسلمين.

ثالثاً: إنّ سائس المسلمين في بادئ الأمر لم يكن إلّا شخص النبي الأكرمﷺ، ثم خلفاؤه بعده.

وكيف كان، فنحن نقطع بأنّ صحابة الأئمةعليهم السلام سألوهم عمّن يرجع إليه الشيعة في تلك الأمور مع عدم التمكن منهمعليهم السلام، وأنّ الأئمةعليهم السلام أيضاً أجابوهم ونصبوا للشيعة مع عدم التمكن منهمعليهم السلام أشخاصاً يتمكنون منهم إذا احتاجوا.

غاية الأمر سقوط تلك الأسئلة والأجوبة من الجوامع الحديثية التي بأيدينا، ولم يصل إلينا إلّا ما رواه عمر ابن حنظلة وأبو خديجة.

وإذ ثبت بهذا البيان النصب من قبلهمعليهم السلام، وأنّهم لم يهملوا هذه الأمور المهمّة التي لا يرضى الشارع بإهمالها، فلا محالة يتعيّن الفقيه لذلك، إذ لم يقل أحد بنصب غيره[1].

---

(١) البروجردي (محمد حسين): البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر (م.س.)، نقلاً عن المنتظري (حسين علي): دروس في ولاية الفقيه (م.س.)، ج١، ص ٤٥٦-٤٥٩.

المطلب الخامس: حدود سلطات الوليّ الفقيه

كما سبق وأشرنا أنّ الدليل النقليّ الشّرعيّ هو الأساس في إثبات الولاية للفقيه الجامع للشرائط، وهذه الأدلة لا تتضمن تحديداً دقيقاً لصلاحيات وسلطات الولي الفقيه. من هنا، استند الفقهاء لبيان الصلاحيات وتحديد السلطات إلى اعتبارات عدة، شرعيّة، وعقليّة، وعقلائيّة، وعرفيّة.

فمثلاً يستند «الشهيد الأول» إلى نظريّة «الحسبة» لتحديد هذه الصلاحيات ويقول:

«والحدود والتعزيرات إلى الإمام ونائبه ولو عموماً، فيجوز في حال الغيبة للفقيه إقامتها مع المكنة، ويجب على العامّة تقويته ومنع المتغلّب عليه مع الإمكان. ويجب عليه الإفتاء مع الأمن، وعلى العامّة المصير إليه والترافع في الأحكام»[1].

وعليه، فصلاحيات الولي الفقيه، حسب الشهيد الأوّل المستند إلى نظريّة «الحسبة» تنحصر في المجالات التالية:

أولاً: إجراء الحدود والتعزيرات.

ثانياً: الإفتاء.

ثالثاً: فصل الخصومات والقضاء بين الناس.

كما يستند «الشيخ الأنصاري» الى المبدأ نفسه ويستنتج أنّ للفقيه، صلاحيات في المجالات الثلاثة التالية:

أولاً: الإفتاء فيما يحتاج إليه العاميّ في عمله.

ثانياً: الحكومة، في المرافعات وغيرها (أي فصل الخصومات والقضاء).

---

(١) الشهيد الأوّل (محمد بن مكّي العاملي): الدروس الشّرعيّة، نشر الصادقي، قم، ص ١٦٥.

ثالثاً: ولاية التصّرف في الأموال والأنفس.

ثـم يستـعرض الأنصـاري الأدلة الشّرعيّة علـى ولاية الفقيه ويخرج بالنتيجة التالية:

إنّ «ما يشك في مشروعيته كالحدود لغير الإمام. وتزويج الصغير لغير الأب والجدّ، وولاية المعاملة على مال الغائب بالعقد عليه أو فسخ العقد الخياري عنه، وغير ذلك، فلا يثبت من تلك الأدلة، مشروعيتها للفقيه، بل لا بدّ للفقيه من استنباط مشروعيتها من دليل آخر»[١]. مما يعني أنّ الشيخ الأنصاري يرى دائرة صلاحية ولاية الفقيه أقل مما كان يرى الشهيد الأول، حيث يشككّ في دخول إجراء الحدود والتعزيرات في صلاحية الولي الفقيه.

في حين أنّ «الحائري» في تحديده لصلاحيات الولي الفقيه ينطلق من مبدأ عقلائيّ-عرفيّ، مفاده أنّ الولاية جعلت بغرض ملء الفراغ والنقص والقصور في المولّى عليه». ويقول: «إنّ إطلاق أدلة الولايات ينصرف عادة-بالمناسبات العرفية- إلى كونها ولاية مجعولة بصدد ملء نقص المولّى عليه وجبران قصوره ودليل ولاية الفقيه لا يشذُّ عن هذه القاعدة، فهو لا يدلّ على ولاية للفقيه إلّا في هذه الحدود»[٢].

وعليه، يركّز بحثه على تعداد موارد القصور في المجتمع والتي لا بدّ من ملئها بالولاية، ويذكر في هذا الصدد موارد مثل:

١- التصرّف في أموال القاصرين.

٢- مقابلة العصاة، ومنع التجاوز على المحرّمات، وإجراء الحدود والتعزيرات.

---

(١) الأنصاري (مرتضى): المكاسب، كتاب البيع (م.س.)، ص ١٥٣.
(٢) الحائري (كاظم): أساس الحكومة الإسلاميّة (م.س.)، ص ١٧٥.

٣- رفع الخصومات والقضاء بين الناس.

٤- تقدير المصالح والمفاسد الاجتماعية.

٥- حسم الأمور المتّصلة بتعارض المصالح الاجتماعية وصراع القوى.

٦- السّعي لتوحيد المواقف بين المسلمين[١].

كما يرى «صاحب الجواهر» وغيره أنّ ولاية الفقيه محصورة بدائرة الأحكام الشّرعيّة الأولية والثانوية، ودائرة حفظ النظام العامّ والمصالح العامّة من خلال تقديم تنفيذ بعض الأحكام الشّرعيّة أو ترجيح بعض الأحكام على الآخر عند تزاحمها، وليس للوليّ الفقيه صلاحية خارج هذه الدائرة كما ليس له الحقّ في إعمال الولاية خارج دائرة الأحكام الفرعيّة، أو التصرّف بأموال الناس[٢].

في حين أنّ «الإمام الخميني» صاحب نظريّة «ولاية الفقيه المطلقة» يرى دائرة صلاحيات وسلطات الوليّ الفقيه أوسع بكثير مما يراه الفقهاء الآخرون، ويعتبر أنّ «ولاية الفقهاء المطلقة هي الولاية نفسها التي أعطاها الله إلى نبيّه الكريمﷺ والأئمّة عليهم السلام، وهي من أهمّ الأحكام الإلهيّة، ومقدمة على جميع الأحكام الإلهيّة، ولا تتقيّد صلاحياتها في دائرة هذه الأحكام. فالحكومة تعتبر من الأحكام الأوليّة، وهي مقدّمة على الأحكام الفرعيّة حتى الصلاة والصوم والحج. وتستطيع الحكومة أن تلغي من جانب واحد الاتفاقات الشّرعيّة التي تعقدها مع الأمّة، إذا رأت أنّها مخالفة

---

(١) المرجع السابق، ص ١٧٦-١٧٩.

(٢) راجع: النجفي (محمد حسن): جواهر الكلام (م.س.)، ج٢١، ص ٣٥٩-٣٩٨. والبروجردي (محمد حسن) **البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر**، قم، ط٣، ١٩٩٥، ص ٥٢. (بقلم المنتظري). والكلبايكاني (محمد رضا): **الهداية إلى من له الولاية**، قم، ١٩٦٢، ص٣١ (بقلم أحمد الصابري الهمداني).

لمصالح الإسلام أو الدّولة. كما تستطيع أن تمنع أيّ أمر عباديّ أو غير عباديّ يخالف المصالح العامة، وللحكومات صلاحيات أوسع من ذلك...»[1].

من هنا، فإنّ دائرة صلاحيات الولي الفقيه حسب الإمام الخميني واسعة جداً، وتتحدّد بحدود مصالح الإسلام والمسلمين، وللفقيه الجامع للشرائط الحقّ في كل ما يراه صالحاً للإسلام والمسلمين ضمن الالتزام بشروط الفقاهة والعدالة والمصلحة.

وانطلاقاً من هذه الرؤية الموسعة إلى صلاحيات وسلطات الولي الفقيه، يرى «معرفت» أنّ دائرة ولاية الفقيه تشمل ما يلي:

١- ولاية الإفتاء:

لوليّ الفقيه صلاحية إصدار الفتاوى الشّرعيّة، وهو من المناصب التقليدية للفقيه على مرّ التاريخ الإسلاميّ منذ عصر تلامذة الأئمة حتّى الآن. ولذا وردت في الروايات: «لولا هؤلاء لا ندرس الدّين»[2] و «لولا زرارة ونظراؤه لظننت أن أحاديث أبي ستذهب»[3]. وما إلى ذلك من روايات.

٢- ولاية القضاء:

وهذه الولاية ثابتة للوليّ الفقيه من قبل الإمام، ومن هنا ورد عن الشهيد الأوّل قوله: «القضاء، ولاية شرعية على الحكم في المصالح العامة، من قبل الإمام»[4].

---

(١) الخميني: صحيفة النور، ج ٢٠، تاريخ ١٣٦٦/١٠/١٦ هـ.ش.، ص ١٧٠ وما بعدها.

(٢) الحر العاملي: وسائل الشيعة (م.س.)، ج ٢٧، ص ١٤٤.

(٣) نفس المرجع، ص ١٤٢.

(٤) الشّهيد الأول: الدروس (م.س.)، ص ١٦٨.

٣- ولاية التصرّف في الأموال الشّرعيّة:

للوليّ الفقيه التصرّف في الخمس والزكاة والأنفال، والأموال الخراجية وغيرها، ومن هنا، ورد في رواية «حسن بن راشد» عن الإمام عليه السلام قوله: «ما كان لأبي بسبب الإمامة فهو لي»[١].

٤- ولاية وضع الضرائب:

إنّ ما وضعه الإمام عليّ عليه السلام من ضرائب على بعض الأشياء والحيوانات، حيث ورد أنّه: «وضع عليه السلام، على الخيل العتاق الراعية، في كل فرس في كل عام دينارين، وجعل على البزازين ديناراً»[٢]، هو من منصب الإمامة الذي ينتقل إلى الوليّ الفقيه، ويستطيع الوليّ الفقيه أن يضع الضرائب على الأشياء بما يراه من مصلحة الإسلام والمسلمين في الدّولة الإسلاميّة.

٥- ولاية التّشريع:

ويتمّ إعمال الولاية التشريعية من قبل الوليّ الفقيه في نطاقين: الأوّل نطاق الملاكات الواقعيّة للأحكام، حيث يستطيع الفقيه أن يستنبط الملاكات ويحكم على أساسها. الثانّي: نطاق المصالح، حيث إن جميع الأحكام الشّرعيّة، قد تمّ تشريعها لما فيها من مصالح في متعلقاتها هذا بالنسبة الى الواجبات دون المحرمات، وهذه المصالح تنقسم بدورها إلى قسمين: المصالح الثابتة، والمصالح المتغيّرة. وتشمل المصالح الثابتة الأبواب المختلفة من العبادات ومقدماتها (الطهارات الثلاث)، مثل أبواب المحرمات، أحكام الإرث، والنكاح، والطلاق، والعدّة، والقصاص، والديات

(١) الحر العاملي: وسائل الشيعة (م.س.)، ج ٩، ص ٥٣٧.
(٢) المرجع السابق، ص ٧٧.

وغيرها. وهي معنية بالحديث القائل: «حلال محمّد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة، لا يكون غيره ولا يجيء غيره»[1].

وأمّا المصالح المتغيرة، فهي ما يرتبط بعنصري الزمان والمكان، وقد ورد التعبير عنها بـ «الحوادث الواقعة» في التوقيع الشريف. ويعبّر عنها بـ «المصالح المرسلة» و «المصالح المقتضية» أيضاً. وقد اكتفى الشّرع بوضع ضوابط عامة بخصوص هذه المصالح، وورد عن الأئمة قولهم: «إنّما علينا أن نلقي إليكم الأصول، وعليكم أن تفرّعوا»[2].

ويستطيع الفقيه أن ينطلق من الضوابط العامة بتقدير المصالح واستنباط الأحكام الشّرعيّة التفصيليّة. وهذا مجال واسع متروك لعمليّة الاجتهاد المتأثر من الزمان والمكان والظروف الموضوعية للأحكام. وتدخل الأحكام الحكومتية (الولاية) ضمن المصالح المتغيرة التي تحتاج إلى التقدير ويتم هذا التقدير بواسطة الولي الفقيه[3].

٦- ولاية التّنفيذ:

للوليّ الفقيه حسب ما مرّ الولاية على إجراء وتنفيذ الأحكام الشّرعيّة وتشكيل الحكومة والمؤسسات العامة لتطبيق الشّريعة والعدالة وفقاً لمبادئ وأسس الحكم في الإسلام، ولقد نظر الدستور في جمهورية إيران الإسلاميّة إلى «ولاية التّنفيذ والتّدبير» في صياغة

(١) الكليني (محمد بن يعقوب): الكافي (م.س.)، ج ١، ص ٥٨.
(٢) الحر العاملي: وسائل الشيعة (م.س.)، ج ٢٧، ص ٦١-٦٢.
(٣) راجع: معرفت (الشيخ هادي): ولاية الفقيه (بالفارسية) (م.س.)، ص ١٣١-١٧٩.

العديد من مفردات المادّة العاشرة بعد المائة منه، حيث ورد فيه تحديد المسؤوليات والصلاحيات والسلطات التي يتمتع بها الولي الفقيه (القائد)[١].

المطلب السادس: كيفية تعيين الولي الفقيه والحاكم الإسلاميّ وعزله

أولاً: طرق اختيار الوليّ الفقيه والحاكم الإسلاميّ

لقد اختلف علماء المسلمين منذ القديم في وسيلة إسناد السّلطة إلى الحاكم الإسلاميّ، كما اختلفوا في وسيلة إنهاء سلطة الحاكم. ونتيجة هذا الاختلاف برزت نظريّات واتجاهات متعدّدة، وفيما يلي نشير إلى بعض هذه النظريّات ونركّز على الطريق الملائم مع نظريّة ولاية الفقيه العامّة.

أ- نظريّة البيعة:

من الوسائل التي تم التركيز عليها في التّراث الإسلاميّ لإسناد السّلطة هي «البيعة»، «وهي في جوهرها وأصلها عقد وميثاق بين طرفين: الأمير أو الإمام المرشّح لرياسة الدّولة، والجمهور، أمّا هو فيبايع على الحكم بالكتاب والسنة والنّصح للمسلمين، وأمّا الجمهور المبايع فعلى الطاعة في حدود طاعة الله ورسوله»[٢].

وحسب تعريف «ابن خلدون» فالبيعة «هي العهد على الطاعة كأنّ المبايع يعاهد أميره على أن يسلّم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين لا ينازعه في شيء من ذلك ويطيعه فيما يكلفه به من

---

(١) راجع: **دستور جمهورية إيران الإسلاميّة**، اصدار وزارة الإرشاد الإسلامي، ط ١، طهران، ١٤٠٣ هـ، ص ٧٦-٧٧.

(٢) المبارك (محمد): نظام الإسلام، الحكم والدّولة (م.س.)، ص ٤٣.

الأمر على المنشط والمكره، وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد»[1].

وقد تمسّك بعضهم في إثبات هذه النظريّة ببعض الآيات القرآنية[2]. وحسب نظريّة البيعة فإنّ الناس يبايعون الحاكم مباشرة من خلال معرفتهم به من دون وساطة فئة.

إنّ هذه النظريّة متفق عليها بين السنة والشيعة على مستوى أصل النظريّة، مع الاختلاف في التفاصيل، حيث يرى الإمامية أنّها مشتقة من نظريّة «التعيين»، ومرتّبة عليها[3]. فيما يرى بعض علماء السنة أنّها في طول نظريّة أهل الحلّ والعقد، وتأخذ شرعيتها منها[4].

ب- نظريّة أهل الحلّ والعقد:

يرى أغلب علماء السنّة أنّ الوسيلة الشّرعيّة لإسناد السلطة إلى الحاكم هي «الترشيح» من قبل «أهل الحلّ والعقد»[5].

ويشترط في هؤلاء الذين يرشّحون (أهل الإختيار) ثلاثة شروط وهي: العدالة الجامعة لشروطها، والثاني: العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها، والثالث: الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف[6].

---

(١) ابن خلدون: المقدمة (م.س.)، ص ٢٠٩.
(٢) راجع: د. البياتي (منير حميد): النظام السياسيّ الإسلامي (م.س.)، ص٢١٠-٢١١.
(٣) راجع المنتظري (حسين علي): دراسات في ولاية الفقيه (م.س.)، ص ٥٢٦.
(٤) راجع: خلاف (عبد الوهاب): **السياسة الشرعية، أو نظام الدّولة الإسلاميّة**، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٥٠ هـ، ص ٥٧.
(٥) راجع: الماوردي (أبو الحسن): الأحكام السلطانية (م.س.)، ص ٧.
(٦) المرجع السابق، ص ٦.

ج- نظريّة التّعيين:

تؤكد «نظريّة التعيين» على أنّ «الولاية» تثبت للواجد للشرائط التي سبق ذكرها في البحث السابق بالتعيين الشّرعي، فليس دور الأمّة أو الخبراء منهم إلّا البحث والتمحيص للوصول إلى الولي المنصوب بالتعيين الشّرعي من خلال الأدلة التي سبق ذكرها.

ويذهب إلى التعيين أغلب الفقهاء القائلين بـ «نظريّة ولاية الفقيه» من علماء الإمامية. كما يتبنى «دستور جمهورية إيران الإسلاميّة»[1]، النظريّة ذاتها حينما يصرّح في «المادّة السابعة بعد المائة» منه بأنه «إذا نال أحد الفقهاء الجامعين للشرائط المذكورة في المادّة الخامسة من هذا الدستور على إقرار واعتراف الشعب -بأكثريته الساحقة- لمرجعيته وقيادّته كما تحقق ذلك بالنسبة للمرجع الإسلاميّ الكبير، وقائد الثورة، آية الله العظمى الإمام الخميني- تكون ولاية الأمر بيده ويتولى جميع الصلاحيات الناشئة عنها. وعند عدم تحقق ذلك فإن الخبراء المنتخبين من قبل الشعب يبحثون ويتشاورون حول كافة الأشخاص الذين لهم صلاحية المرجعية والقيادة، فإذا وجدوا مرجعاً واحداً يملك امتيازاً خاصاً للقيادة فإنّهم يعرّفونه للشعب باعتباره قائداً، وإلا فإنّهم يعينون ثلاثة أو خمسة مراجع من جامعي شرائط القيادة ويعرّفونهم إلى الشعب باعتبارهم أعضاء لمجلس القيادة»[2].

---

(١) قد يستفاد من مقدمة دستور جمهورية إيران الإسلاميّة، والمادة السادسة والخمسين منه، من خلال التأكيد الوارد فيهما على سيادة الشعب، أنه يتبنّى نظريّة انتخاب الشعب (الأمّة).

(٢) دستور جمهورية إيران الإسلاميّة (م.س.)، ص٧٥.

د- نظريّة انتخاب الأمّة:

وقد تبنّى بعض القائلين بنظريّة ولاية الفقيه، نظريّة الانتخاب[1] لتعيين الولي الفقيه، قائلاً: «بعدما أثبتنا صحة الانتخاب وانعقاد الإمامة به، عند عدم النصّ، نقول: إنّ حصول الإطباق والاتفاق في مقام الانتخاب على فرد واحد مّما يندر جداً لو لم نقل بعدم وقوعه عادة، ولاسيّما في المجتمعات الكبيرة، وإنّ فرض كون جميعهم أهل علم وصلاح، ....، وقد استمرّت سيرة العقلاء في جميع الأعصار والأصقاع على تغليب الأكثرية على الأقلية في هذه الموارد، فتكون الأدلة الشّرعيّة التي أقمناها على صحة الانتخاب إمضاء هذه السيرة قهراً»[2].

كما ركّز علماء آخرون من الإمامية على دور وأهمّية الأمّة واختيارها في انتخاب الحاكم الإسلاميّ[3].

بالرجوع إلى ما سبق ذكره فإنّ القائلين بنظريّة «ولاية الفقيه» ينقسمون إلى اتجاهين: اتجاه التّنصيب، حيث يعتبر أنّ الأساس هو «التّنصيب العام» من قبل الشّارع، وليس للخبراء والشعب إلّا البحث للاطمئنان عن الوصول إلى أفضل البدائل، لتشمله أدلة التنصيب. والاتجاه الثاني هو الإنتخاب، حيث يعتبر أنّ الشّرع الإسلاميّ، لمّا حدّد شروطاً ومواصفات للحاكم الإسلاميّ، رأى أن يتمّ التأكد والاختيار للبدائل المختلفة من قبل الأمّة. فالبديل الذي تختاره الأمّة

---

(١) راجع: المنتظري (م.س.)، ص ٤٩٣، وما بعدها. حيث أقام ستة وعشرين دليلاً على مرجعية الأمّة في اختيار الولي الفقيه والحاكم الإسلامي.

(٢) نفس المرجع، ص٥٥٣.

(٣) راجع: المغنية (محمد جواد): **الخميني والدّولة الإسلاميّة**، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩، ص ٥١، وما بعدها. وشمس الدين (محمد مهدي): نظام الحكم والإدارة في الإسلام (م.س.)، ص ٤١٦-٤٢٠. والسبحاني (جعفر): **مفاهيم القرآن**، ج ٢، مؤسسة الإمام الصادق، قم، ١٤١٣ هـ، ص ٤٢٢-٥٢٢.

من بين البدائل المتعددة التي من شأنها أن تشملها أدلة النصب، هو حصرياً «المنصوب» دون غيره.

ثانياً: أسباب وطرق عزل الوليّ الفقيه والحاكم الإسلاميّ:

سبق أن ذكرنا شروطاً ومواصفات للحاكم الإسلاميّ، وقد اتّفق علماء المسلمين على بقاء الحاكم الإسلاميّ، في منصبه، باستمرار تلك الشروط، وقيام الحاكم بواجباته والاضطلاع بمسؤولياته، طالما لم يرتبط تعيينه أو انتخابه بوقت محدّد[1].

وأمّا لو فقد الحاكم شرطاً من الشروط التي سبق ذكرها، أو لم يقم بواجباته كولي وحاكم للمسلمين فيطرح عزله من منصبه. ويدور الكلام هنا، حول أمرين: أسباب العزل وطرقه.

الأوّل: أسباب وموجبات عزل الحاكم الإسلاميّ عن منصبه

إنّ الأسباب التي تؤدي إلى عزل الولي الفقيه والحاكم الإسلاميّ تنقسم إلى طائفتين:

فقدان شروط الأهليّة، وفقدان شروط الكفاية والصلاحية.

أ- فقدان شروط الأهليّة

إنّ أهم الشروط التي تتعرّض للنقص والفقدان ثلاثة:

١- العقل

فقد ذكر علماء المسلمين أنّ الجنون بقسميه المطبق والإدواري، والخبل في عقل الحاكم والعته في رأيه يوجب خلع الحاكم من منصبه[2].

---

(١) راجع: الماوردي: (م.س.)، ص ١٨، والمنتظري: (م.س.)، ص٥٩٣.

(٢) راجع: الجويني (إمام الحرمين): غياث الأمم. (م.س.)، ص١٠٣. وشمس الدين (محمد مهدي): نظام الحكم والإدارة في الإسلام (م.س.)، ص١٧٣.

٢- الإسلام والإيمان

ومما نصّ عليه علماء المسلمين لعزل الحاكم هو كفره وانسلاله عن الدّين وتركه لشعائر الإسلام وأركانه وواجباته[١].

٣- العدالة

وقد أورد أغلب علماء المسلمين أنّ فقدان العدالة وفسق الحاكم من موجبات عزله عن منصب القيادة وولاية المسلمين[٢]، وقد اشترط بعضهم في ذلك التمادي[٣].

ب- فقدان شروط الصّلاحية:

وتعتبر القوّة العلميّة والجسدية والأمانة من أهم شروط الكفاية والصلاحية، وبفقدان شرط من هذه الشروط ينعزل الحاكم عن منصبه.

فقد نصّ الفقهاء على البصر، والسمع، والنطق، والشمّ، والذوق. وصرّح التفتازاني بأنّ الإمام ينعزل بـ «المرض الذي ينسيه

---

(١) راجع: الباقلاني (أبو بكر: ت ٤٠٣ هـ): **التمهيد**، القاهرة، ١٩٤٧ م، ص ١٨٦. والجويني: (م.س.)، ص ١٠٣. والشهرستاني (عبد الكريم): **نهاية الإقدام في علم الكلام**، نشر وتصحيح: الفرد جيوم، ص ٢٩٦. والجرجاني (علي بن محمد: ت ٨١٦ هـ): **شرح المواقف**، ج ٨، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٠٧، ص ٣٥٣. والمنتظري: (م.س.)، ص٥٩٣ وما بعدها.

(٢) راجع: الباقلاني: (م.س.)، ص ١٨٦. والشهرستاني: (م.س.)، ص ٢٩٦. والغزالي (أبو حامد): إحياء علوم الدين (م.س.)، ج ٢، ص ١١١. والرازي (محمد بن عمر): التفسير الكبير (م.س.)، ج ٤، ص ٤٧. عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ (البقرة/ ١٢٤). والماوردي: (م.س.)، ص ٩١. والمنتظري: (م.س.)، ص ٤٩٥.

(٣) راجع: الجويني: (م.س.)، ص ١٠٦، والبغدادي (عبد القاهر): **أصول الدين**، طبعة استانبول، ١٩٢٨، ص ٢٧٨.

العلوم». كما اتفقوا على أنّ الإمام ينعزل بفقد الأعضاء التي يمنع من العمل والتنقّل كفقد كلتا اليدين والرجلين[1].

الثاني: طرق ووسائل عزل الحاكم الإسلاميّ من منصبه

ذكر العلماء طرق عدة لعزل الحاكم الإسلاميّ من منصبه، ومن هذه الطرق الموارد التالية:

أ- عزل الحاكم لنفسه

قد يعزل الحاكم نفسه من منصبه لعجزه عن القيام بالواجبات والمسؤوليات الموكولة إليه، من هرم أو مرض أو نحوهما. وحكم هذه الحالة أنه «إذا خلع نفسه لذلك انخلع، لأن العجز إذا تحقق وجب زوال ولايته لفوات المقصود منها»[2].

وأمّا إذا خلع نفسه لغير عجز ولا ضعف، فلا يجوز للحاكم إذا كان خلعه يضرّ المسلمين، وإذا علم أن خلعه لا يضر المسلمين بل ينفع، بأن يطفئ ثائرة، ويحقن دماء، يجوز الخلع بل يحسن[3].

ب- عزل أهل الحلّ والعقد للحاكم

إن الوسيلة الأخرى لإنهاء سلطة الحاكم هي «اجتماع أهل الحلّ والعقد»، وأخذ القرار بشأن عزل الحاكم، حيث إنه كما يرجع اختيار الحاكم إليهم فإن عزلهم أيضاً من صلاحيتهم. من هنا، أرجع الجويني الحق في خلع الحاكم الإسلاميّ إلى من تتوافر فيه شروط أهل الحلّ والعقد، معللاً ذلك بألّا يفتئت الناس على الإمام[4].

---

(١) راجع: شمس الدين: (م.س.)، ص ١٧٣-١٧٤.

(٢) القلقشندي (أحمد بن عبد الله): **مأثر الإنافة في معالم الخلافة**، ج ١، عالم الكتب، بيروت، ص ٩٥.

(٣) الجويني (م.س.)، ص١٢٠.

(٤) الجويني (م.س.)، ص١١٨. راجع: الشهرستاني: (م.س.)، ص ٢٩٦.

ج- عزل الأمّة للحاكم

وأرجع بعض الكتّاب المعاصرين الحقّ في عزل الحاكم إلى الأمّة مستنداً إلى جملة أمور[1]:

منها: إنّه وكيل عن الأمّة اختارته ليمارس السلطة نيابة عنها فإذا خرج عن حدود وكالته حقَّ للأمة عزله واختيار سواه.

ومنها: أن (محل التزامه) في عقد البيعة هو تنفيذ الشّرع فإذا خرج على ذلك وتحلل من التزامه جاز للطرف الآخر (الأمّة) التحلّل من بيعته ومن ثم عزله.

ومنها: أن الأمّة مكلفة بالنهي عن المنكر ويدخل في ذلك عزل الخليفة بسبب يوجبه.

ومنها: أن الأمّة هي التي اختارته فلها حقّ عزله لأن من يملك حقّ التّعيين، يملك حقّ العزل، ولكن استعمال هذا الحقّ يقتضي وجود المبرّر الشّرعي.

د- عزل أهل الخبرة للحاكم

ذكرت المادّة الحادية عشرة بعد المائة من دستور جمهورية إيران الإسلاميّة، أنه «إذا عجز القائد أو أي واحد من أعضاء مجلس القيادة عن أداء الوظائف القانونيّة للقيادة أو فقد أحد الشرائط المذكورة في المادّة التاسعة بعد المائة فإنّه يعزل عن منصبه. تشخيص هذا الأمر من مسؤولية مجلس الخبراء المذكورة في المادّة الثامنة بعد المائة. كيفية تنفيذ هذه المادّة تتقرّر في أول جلسة يعقدها مجلس الخبراء»[2].

---

(١) زيدان (د. عبد الكريم): أصول الدعوة، ص ١٦٦. نقلاً عن: البياتي (منير): (م.س.) ص ٢٦٢.

(٢) دستور جمهورية إيران الإسلاميّة (م.س.)، ص ٧٧.

الخاتمة

سبق أن اعترفنا في بداية الكتاب بصعوبة خوض المجال السّياسيّ من منظور إسلامي، وذلك لاعتبارات عدة قد أشرنا إلى بعضها، ومن هنا،وحيث وصلنا إلى خاتمة البحث عن النظريات الإسلاميّة حول الحكم والدّولة نجّدد الكلام السابق، وننتهز الفرصة لتوجيه الدعوة إلى جميع المهتمين بالشأن السياسيّ من منظور إسلامي، فقهاءً وقانونيين وباحثين كي يقوموا بإغناء الفصول المختلفة من تلك الأبحاث من خلال العمل الاجتهادي المنفتح على تجارب الإنسان السياسيّ والإداريّ، والقانونيّ.

ولا شك في أن اجتهادات السابقين كما تمثّل عوناً للمتأخرين في خوض المجالات التي قاموا بالبحث فيها، فإنها في الوقت نفسه تمثّل عائقاً للعمل التجديدي والاجتهادي؛ نظراً إلى أنّ اجتهاداتهم بفضل التابعين والمقلّدين لهؤلاء العلماء والمروِّجين لأفكارهم تحوّلت إلى آراء مقدّسة لا يحتمل الكثيرون المساس بها نقداً ومناقشةً، فخرجت تلك الاجتهادات من عالم الوعي وسكنت إلى منطقة اللاوعي في شعور وعواطف المجتمع.

ولا يسعنا في الخاتمة إلّا أن نركّز على أهمية دور الفقهاء والمفكّرين وجهودهم في المناقشة الموضوعية للرؤى والمواقف الاجتماعية والسياسيّة للعلماء السابقين والمعاصرين ضمن منهجية الاجتهاد الواعي المتأثر من حركية الواقع وصلابة المبادئ والأسس والقيم في الفكر الإسلاميّ.

ثم إنّ التجربة المعرفية والاجتهادية خير برهان على أن المعالجة الواقعية والموضوعية لمفردات ومباني القضايا الاجتماعية والسياسيّة لا تقوم إلّا على أساس فقه النّظريات ولا يمكن من خلال الموقف التّجزيئي والمعالجة النصّية، والتفسير الحرفي الضيّق

للنصوص الدّينية أن نصل إلى حلول قادرة على مواكبة الواقع وإصلاح ما فسد من أمور المجتمع.

من هنا، ينبغي أولاً أن ننفتح على واقعنا المعاصر مشاكلَ، تحديات، خبرات، أفكاراً وحلولاً، ومعالجات، ومن ثم نتجه نحو البدائل الملائمة ضمن سقف المبادئ، والأسس، والقيم التي تكرّسها النصوص الشّرعية كتاباً وسنةً.

ولكن من الصعب جداً، أن نصل إلى الحلول الناجعة لو عكسنا أسلوب المعالجة والاجتهاد، بأن ننطلق من اجتهادات السابقين ونجعلها أساساً ونفهم على ضوئها أهداف ومقاصد النّصوص من الكتاب والسّنّة؛ وذلك نظراً إلى حركيّة الواقع الاجتماعي وصلته الوثيقة بعاملي الزمان والمكان، ونختم الخاتمة بما ورد عن الإمام الباقر عليه السلام في هذا المجال حينما قال: «العَالِمُ بزمانه لا تهجم عليه اللوابس».

والحمد لله رب العالمين

المصادر والمراجع

أ- القرآن الكريم وعلومه

ب- الحديث الشريف وعلومه

ج- العقيدة والكلام والعرفان والأيديولوجيا

د- الفقه المذهبي

هـ- الفقه والفكر الإسلاميّ السياسيّ

و- القانون الدّستوري والنّظم السياسيّة

ز- المعاجم اللّغوية والفنية والموسوعات

ح- مراجع متفرقة

ط- المراجع الفارسية

ي- المراجع الإنكليزية

أولاً: القرآن الكريم وعلومه

١- القرآن الكريم:

طباعة مؤسّسة الإيمان، بيروت، ودار الرشيد، دمشق، د.ت. وبهامشه: أسباب النزول للسيوطي، وفهارس للمواضيع والألفاظ، إعداد: محمد حسن الحمصي.

٢- مفردات ألفاظ القرآن:

الأصفهاني (الحسين بن محمد المعروف بالراغب: ت ٥٠٣هـ)، تحقيق صفوان الداودي، دار القلم، بيروت، والدار الشامية، دمشق، ١٤١٢هـ، وطبعة ١٤١٨هـ.

٣- مفاتيح الغيب (التفسير الكبير):

الرازي (محمد بن عمر، ت ٦٠٦هـ)، ج ٥، دار الفكر العربي، بيروت، ١٩٨٥م.

٤- تفسير المنار، (تفسير القرآن الكريم):

عبده (محمد: ت ١٣٢٣هـ) ورضا (رشيد: ت ١٣٥٤هـ)، ط ٢، دار المعرفة، بيروت، د.ت.

٥- الميزان في تفسير القرآن:

الطباطبائي (محمد حسين: معاصر)، ج ١٤، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٣هـ.

٦- المدرسة القرآنية:

الصدر (محمد باقر: معاصر)، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨١ م.

ثانياً: الحديث الشّريف وعلومه:

الإمام علي بن أبي طالب (ت: ٤٠ هـ):

٧- **نهج البلاغة**، تحقيق: د. صبحي الصالح، مؤسّسة دار الهجرة، قم، ١٤١٤هـ.

ابن حنبل (أحمد الشيباني: ت ٢٤١ هـ):

٨- **مسند أحمد ابن حنبل**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ.

البخاري (محمد بن اسماعيل: ت ٢٥٦ هـ):

٩- **صحيح البخاري**، دار ابن كثير، دمشق، ١٤١٠هـ.

القزويني (محمد بن يزيد: ت ١٧٣ هـ):

١٠- **سنن ابن ماجه**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ج٢، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، د.ت.

القشيري النيسابوري (مسلم بن الحجاج: ت ٢٦١ هـ):

١١- **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت.

التّرمذي (محمد بن عيسى: ت ٢٧٩ هـ):

١٢- **سنن التّرمذي**، تحقيق أحمد شاكر، مصطفى، القاهرة، ١٣٥٦هـ.

الكليني (محمد بن يعقوب: ت ٣٢٩ هـ):

١٣- **الكافي**، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٤٠٥ هـ.

الصدّوق (محمد بن علي بن بابويه: ت ٣٨١ هـ):
١٤- **علل الشرائع**، دار إحياء التّراث العربي، بيروت.
الصدّوق (محمد بن علي بن بابويه: ت ٣٨١ هـ):
١٥- **عيون أخبار الرضا**، مجمع البحوث الإسلاميّة، قم، ط ١، ١٤٠٨ هـ.
الصدّوق (نفسه كما سبق):
١٦- **كمال الدّين وتمام النّعمة**، مؤسّسة النّشرالإسلاميّ، قم، ١٤٠٦ هـ.
الصدّوق (نفسه كما سبق):
١٧- **من لا يحضره الفقيه**، دار التّعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠١هـ.
ابن شعبه الحراني (محمد حسن بن علي: ت هـ.):
١٨- **تحف العقول عن آل الرسول**ﷺ، ط٢، قم، ١٤٠٤هـ.
ابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي: ت ٨٥٣هـ.):
١٩- **لسان الميزان**، ج ١، مؤسّسة الأعلمي، بيروت.
المجلسي (محمد باقر: ت ١٠٧٠هـ.):
٢٠- **بحار الأنوار الجامعة أخبار الأئمة الأطهار**، مؤسّسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٣هـ.
الحرّ العاملي (محمد بن الحسن: ت ١١٠٤هـ.):
٢١- **تفصيل وسائل الشّيعة إلى تحصيل مسائل الشّريعة**، مؤسّسة آل البيت لإحياء التّراث، ط ١، ١٤١٣ هـ، ١٩٩٣ م.
الرّي شهري (محمد : معاصر):
٢٢- **ميزان الحكمة**، الدّار الإسلاميّة، بيروت، ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥م.

ثالثاً: العقيدة والكلام والعرفان والأيديولوجيا:

الأشعري (أبو الحسن: ت ٣٢٤ هـ):

٢٣- مقالات الإسلاميّين واختلاف المصّلين، ج٣، تحقيق: محيي الدّين عبد الحميد، دار الحداثة، ١٩٨٥.

الصدّوق (نفسه كما سبق):

٢٤-الاعتقادات، دار الهداية، بيروت، د.ت.

الباقلاني (أبو بكر: ت ٤٠٣هـ):

٢٥-التّمهيد في الرد على الملحدة والمعّطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، القاهرة، لجنة التأليف والنّشر، ١٩٤٧م.

البغدادي (عبد القاهر: ت ٤٣٩هـ):

٢٦- أصول الدّين، طبعة استانبول، ١٩٢٨م.

المفيد (محمد بن نعمان البغدادي: ت ٤٣٣هـ):

٢٧- أوائل المقالات، ضمن «مصنّفات المفيد»، ج٤، قم، ١٤١٣هـ.

المرتضى (علي بن الحسين الموسوي: ت ٤٣٦هـ):

٢٨- الشافي في الإمامة، ج ١، مؤسّسة آل البيت لإحياء التّراث، بيروت، ١٤٠٧هـ.

المرتضى (نفسه كما سبق):
٢٩- **الذّخيرة في علم الكلام**، مؤسّسة النّشر الإسلاميّ، قم، ١٤١١هـ.

الغزالي (أبو حامد محمّد: ت ٥٠٥هـ):
٣٠- **الاقتصاد في الاعتقاد**، محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، ١٩٦٢م.

الشهرستاني (أبو الفتح محمد، ت:٥٤٨هـ.):
٣١- **نهاية الإقدام في علم الكلام**، القاهرة، د.ت.

ابن عربي (محيي الدّين: ت ٦٣٨هـ):
٣٢- **التجلّيات الإلهيّة**، مركز نشر دانشكاهي، طهران، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

العلامة الحلي (الحسن بن يوسف المطهّر: ت ٧٣٦ هـ):
٣٣- **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، ط ١، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، ١٤٠٨هـ.

الإيجي (عضد الدّين عبد الرحمن: ت ٧٥٦هـ):
٣٤- **المواقف**، ج ٨، عالم الكتب، بيروت.

الإيجي (نفسه كما سبق):
٣٥- **شرح مختصر المنتهى**، المطبعة الأميرية الكبرى، ط١، بولاق، ١٣١٦هـ.

الجرجاني (علي بن محمد: ت ٨١٦هـ):
٣٦- **شرح المواقف**، ج ٨، مطبعة السّعادة، القاهرة، ١٩٠٧م.

القيصري (محمد داوود: ت ٧٥١هـ.):
٣٧- **شرح فصوص الحكم**، تحقيق: دار الاعتصام، أنوار الهدى، قم، ط١، ١٤١٦هـ.

الكاشاني (عبد الرزاق: ت ٧٣٥هـ.):

٣٨- **شرح منازل السّائرين** لعبدالله الأنصاري الهروي، طبعة قم، ١٤١٣هـ.

الآملي (حيدر: ت بعد ٧٨٧هـ.):

٣٩- **نص النّصوص في شرح الفصوص**، (المقدمات)، توس، طهران، ١٤٠٩هـ.

شلتوت (محمود: ت ١٣٨٣هـ):

٤٠- **الإسلام عقيدة وشريعة**، دار العلم، القاهرة، د.ت.

المظفّر (محمد رضا: معاصر):

٤١- **عقائد الإمامية**، ط ٨، دار الإرشاد الإسلاميّ، بيروت، ١٤٠٩هـ.

الخميني (الإمام روح الله: معاصر):

٤٢- **مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية**، ترجمة: أحمد الفهري، مؤسّسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.

الصّدر (محمد باقر، معاصر):

٤٣- **موجز في أصول الدّين**، تحقيق: عبد الجبار رفاعي، نشر حبيب، قم، ١٤١٧هـ.

الصّدر (نفسه كما سبق):

٤٤- **المدرسة الإسلاميّة**، دار الكتاب الإيراني، طهران، ١٩٨٤م.

القرضاوي (د. يوسف: معاصر):

٤٥- **الخصائص العامّة للإسلام**، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٨١م.

رابعاً: الفقه المذهبي:

أ- الفقه الحنفي:

ابن نجيم (زين الدّين: ت ٦٨٤هـ):

٤٦- **البحر الرائق في شرح كنز الدقائق**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٧م.

الكاساني (علاء الدّين أبي بكر بن مسعود، ت٥٨٧هـ):

٤٧- **بدائع الصّنائع في ترتيب الشّرائع**، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٤هـ.

ابن عابدين (محمد أمين: ت ١٢٥٧هـ):

٤٨- **رد المحتار على الدرِّ المختار**، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ.

ابن الهمام (كمال الدّين محمد بن عبد الواحد: ت ٨٦١هـ):

٤٩- **فتح القدير بشرح العاجز الفقير**، مصطفى الحلبي، القاهرة، ١٣٥٥هـ.

السّرخسي (ابي بكر محمد بن أحمد: ت ٤٩٠هـ):

٥٠- **المبسوط**، دار الكتب العلميّة، ط١، ١٤٢١هـ.

ب- الفقه المالكي:

ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد: ت ٥٩٥هـ):

٥١- **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، دار ابن حزم، بيروت، ١٤١٦هـ. ١٩٩٥م.

و ط. مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤١٥هـ.

ابن جُزي (أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي: ت ٧٤١هـ):

٥٢- **القوانين الفقهيّة**، المكتبة الثقافيّة، بيروت، د.ت.

الدسوقي (شمس الدّين محمد بن أحمد، ت ١٢٣٠هـ):

٥٣- **حاشية الدّسوقي على الشّرح الكبير لأبي البركات أحمد الدردير**، عيسى الحلبي، القاهرة.

جـ- الفقه الشّافعي:

الشّافعي (محمد بن إدريس: ت ٢٠٤هـ):

٥٤- **الأمّ**، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٣هـ. ١٩٩٣، تحقيق: محمود مطرجي.

البغوي (الحسين بن مسعود: ت ٥١٧هـ):

٥٥- **التهذيب في فقه الإمام الشافعي**، دار الكتب، بيروت، ١٤١٨هـ.

ابن عبد السلام(عز الدّين عبد العزيز: ت ٦٦٠هـ):

٥٦- **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م. وطبعة: مطبعة الاستقامة، القاهرة، د.ت.

النووي (محيي الدّين بن شرف: ت ٦٧٦هـ):

٥٧- **كتاب المجموع**، شرح المهذّب للشيرازي (٤٧٦هـ)، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، ١٤١٥هـ. وطبعة: دار الفكر، بيروت.

د- الفقه الحنبلي:

ابن قدامة المقدسي (موفّق الدّين محمد بن عبد الله: ت ٦٣٠هـ. وشمس الدّين عبد الرحمن: ت ٦٨٣هـ):

٥٨- **المغني والشّرح الكبير على مختصر الخرقي** (ت: ٣٤٣هـ.)، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.

هـ- الفقه الظاهري:

ابن حزم (فخر الدّين علي بن أحمد: ت ٤٥٦هـ.):

٥٩- **المحلّى بالآثار**، دار الفكر، بيروت، تحقيق: أحمد محمد شاكر، د.ت.

و- الفقه الزيديّ:

ابن المرتضى (أحمد بن يحيى: ت ٨٤٠هـ):

٦٠- **البحر الزخّار الجامع لمذاهب علماء الأمصار**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.

ز- الفقه الجعفري:

الطوسي (محمد بن الحسن: ت ٤٦٠هـ):

٦١- **تهذيب الأحكام** (شرح المقنعة للمفيد)، ج٦، دار الكتب الإسلاميّة، طهران،

١٣٩٠هـ.

سلّارالديلمي (حمزة بن عبد العزيز: ت ٤٦٩هـ):

٦٢- **المراسم العلوية في أحكام النبوية**، دار الحقّ، بيروت، ١٤١٤هـ.

المحقّق الحلّي (أبو القاسم نجم الدّين جعفر: ت ٦٧٦هـ):

٦٣- **شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام**، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٣هـ.

العلّامة الحلّي (الحسن بن يوسف المطهّر: ت: ٧٧١هـ):

٦٤- **قواعد الأحكام**، مؤسّسة النّشر الإسلاميّ، قم، ط١، ١٤١٣هـ.

العاملي (محمد بن مكّي المعروف بالشّهيد الأول: ت ٧٨٩هـ):

٦٥- **الدّروس الشّرعية**، نشر الصادقي، قم، د.ت.

الحلّي (ابن فهد: ت ٨٤١هـ):

٦٦- **المهذّب البارع في شرح المختصر النافع**، مؤسّسة النّشر الإسلاميّ، قم، ١٤١٤هـ.

العاملّي (نور الدّين محمد بن عبد العال المعروف بالمحقق الكركي: ت ٩٣٧هـ):

٦٧- **جامع المقاصد في شرح القواعد**، ج١١، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التّراث، قم، ١٤٠٩هـ.

العاملّي (زين الدّين المعروف بالشهيد الثاني: ت ٩٦٥هـ):

٦٨- **مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام**، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، قم، ١٤١٣هـ.

الأردبيلي (الملّا أحمد: ت ٩٩٣هـ):

٦٩- **مجمع الفوائد والبرهان في شرح إرشاد الأذهان**، ج٨، مؤسّسة النّشر الإسلاميّ، قم، ١٤١٥هـ.

كاشف الغطاء (جعفر: ت ١٣٣٧هـ):

٧٠- **كشف الغطاء عن مبهمات الشّريعة الغرّاء**، طبعة المكتبة المرعشية، قم، د.ت.

النّراقي (الملاّ أحمد: ت ١٣٤٨هـ):

٧١- **عوائد الأيّام**، طبعة حجرّية، قم، ١٤٠٨هـ.

النّجفي (محمد حسن: ت ١٣٦٦هـ):

٧٢- **جواهر الكلام**، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، تحقيق: عباس القوجاني، ط٧، ١٩٨١م.

الأنصاري (مرتضى: ت ١٣٨١هـ):

٧٣- **المكاسب**، إسماعيليان، قم، ١٤١٦هـ.

خامساً: الفقه والفكر الإسلاميّ السّياسيّ:

ابن أبي طالب (الإمام علي عليه السلام: ت ٤٠هـ):

٧٤- **نهج البلاغة** (م.س.)

ابن المقفّع (عبد الله: ت ١٨٠هـ):

٧٥- **رسالة الصحابة، ضمن أعماله الكاملة**، دار التّوفيق، بيروت، ١٩٧٨م.

الجهشياري (محمد بن عبدوس: ت ٣٣١هـ):

٧٦- **كتاب الوزراء والكتّاب**، بابي الحلبي، القاهرة، ١٩٨٣م.

الماوردي (أبو الحسن: ت٤٥٠هـ):

٧٧- **الأحكام السّلطانية**، ط. الحلبي، القاهرة، وط. دار الكتب العلمية، بيروت.

أبو يعلى (محمد بن الحسين الفرّاء: ت ٤٥٨هـ):

٧٨- **الأحكام السّلطانية**، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٨٣م.

الجويني (إمام الحرمين محمد بن عبد الله: ت ٤٧٨هـ):

٧٩- **غياث الأمم في التياث الظلم**، دار الدعوة، الإسكندرية، ١٩٧٩م.

ابن تيمية (تقي الدّين أحمد: ت ٧٢٨هـ):

٨٠- **السّياسة الشّرعية في إصلاح الراعي والرعيّة**، دار المعرفة، بيروت،...

القرشي (محمد بن محمد المعروف بابن الأخوة: ت ٧٢٩هـ.):

٨١- **معالم القربة في أحكام الحسبة**، تحقيق: محمد محمود شعبان، وصديق أحمد المطيعي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٧٦م.

ابن الطقطقي (محمد بن علي: ت ٧٣٠هـ):

٨٢- **الفخري في الآداب السّلطانية والدول الإسلاميّة**، دار المعارف، مصر، د.ت.

ابن جماعة (بدر الدّين: ت ٧٣٣هـ):

٨٣- **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، المحاكم الشّرعية، قطر، ١٩٧٨م.

ابن القيم الجوزية (محمد بن أبي بكر: ت ٧٥١م):

٨٤- **الطرق الحكمية في السياسة الشّرعية**، تحقيق: حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٩٥٣م.

ابن القيم الجوزية (نفسه كما سبق):

٨٥- **أحكام أهل الذمة**، ج٢، دار العلم للملايين، بيروت...

السبكي (عبد الوهّاب: ت ٧٧١هـ):

٨٦- **معيد النعم ومبيد النّقم**، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٥م.

القلقشندي (أحمد بن عبد الله: ت ٨٢١هـ):

٨٧- **مأثر الإنافة في معالم الخلافة**، ج١، عالم الكتب، بيروت، د.ت.

الكواكبي (عبد الرحمن: ت ١٣٢١هـ):

٨٨- **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، القاهرة، كتيبة الأزهر، ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م.

المامقاني (عبد الله: ت ١٣٥١هـ.):

٨٩- **رسالة هداية الأنام في حكم أموال الإمام**، قم، الطبعة الحجرية، د.ت.

رضا (رشيد: ت ١٣٥٤هـ):

٩٠- **الخلافة أو الإمامة العظمى**، دار الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ١٩٨٨م.

النائيني (محمد حسين: ت ١٣٥٦هـ.):

٩١- **تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة**، طبعة مجلة الموسم، العدد الخامس، ١٩٩٠هـ.

الدميجي (عبد الله، معاصر):

٩٢- **الإمامة العظمى عند أهل الجماعة**، دار طيبة، الرياض، ١٩٧٨م.

المودودي (أبو الأعلى، معاصر):

٩٣- **نظرية الإسلام وهداه في السياسة والقانون والدّستور**، مؤسّسة الرسالة، بيروت، د.ت.

المودودي (نفسه كما سبق):

٩٤- **نحو الدّستور الإسلاميّ**، المطبعة السّلفية، القاهرة، د.ت.

موسى (د. محمد يوسف: معاصر):

٩٥- **نظام الحكم في الإسلام**، القاهرة، طبعة ١٩٦٧م.

خلّاف (عبد الوهاب: معاصر):

٩٦- **السّياسة الشّرعية**، أو نظام الدّولة الإسلاميّة، المطبعة السلفية، القاهرة، طبعة ١٣٥٠هـ.

السّنهوري (د. عبد الرزاق: معاصر):

٩٧- **فقه الخلافة**، تحقيق: توفيق الشناوي ونادية السنهوري، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط ١، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠٠م.

الخميني (الإمام روح الله: معاصر):

٩٨- **الحكومة الإسلاميّة**، أو ولاية الفقيه، طبعة بيروت، د.ت.

المنتظري (حسين علي: معاصر):

٩٩- **دراسات في ولاية الفقيه**، ج١، الدّار الإسلاميّة، بيروت، ١٤٠٩هـ- ١٩٨٨م.

الحائري (كاظم: معاصر):

١٠٠- **أساس الحكومة الإسلاميّة**، الدار الإسلاميّة، بيروت، ١٩٧٩م.

الصدر (محمد باقر: معاصر):

١٠١- **سلسلة الإسلام يقود الحياة**، وزارة الإرشاد الإسلاميّ، طهران.

القرضاوي (د. يوسف: معاصر):

١٠٢- **السّياسة الشّرعية**، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٨٨م.

البياتي (د. منير حميد: معاصر):

١٠٣- **النظام السّياسيّ الإسلاميّ**، دار البشير ، عمان، الأردن، ١٩٩٤م.

المبارك (محمد: معاصر):

١٠٤- **نظام الإسلام، الحكم والدّولة**، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلاميّة، طهران، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.

مغنية (محمد جواد: معاصر):

١٠٥- **الخميني والدّولة الإسلاميّة**، بيروت، طبعة ١٩٧٩م.

شمس الدّين (محمد مهدي: معاصر):

١٠٦- **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، المؤسّسة الدوليّة، بيروت، ١٤١٥هـ-١٩٩٥.

شمس الدّين (نفسه كما سبق):

١٠٧- **في الاجتماع السّياسيّ الإسلاميّ**، دار الثّقافة، قم، ١٤١٤هـ ١٩٩٤م.

الزحيلي (د. وهبة: معاصر):

١٠٨- **العلاقات الدوليّة في الإسلام**، مؤسّسة الرّسالة، بيروت،...

سلطان (د. حامد: معاصر):

١٠٩- **أحكام القانون الدّولي في الشّريعة الإسلاميّة**، دار النّهضة العربية، القاهرة، د.ت.

خليل (د. فوزي: معاصر):

١١٠- **دور أهل الحلّ والعقد في النّموذج الإسلاميّ لنظام الحكم**، المعهد العالي للفكر الإسلاميّ، القاهرة، ١٩٩٦م.

أبو زيد (د. مصطفى فهمي: معاصر):

١١١- **فنّ الحكم في الإسلام**، المكتب المصري الحديث، القاهرة، د.ت.

السيّد (د. رضوان: معاصر):

١١٢- **سياسيّات الإسلام المعاصر**، دار الكتاب العربي، بيروت،١٩٩٧م.

السّيد (نفسه كما سبق):

١١٣- **الأمّة والجماعة والسلطة**، دار إقرأ، بيروت، ١٩٨٤م.

عثمان (د. فتحي: معاصر):

١١٤- **من أصول الفكر السياسيّ الإسلاميّ**، مؤسّسة الرّسالة، بيروت.

عالية (د. سمير: معاصر):

١١٥- **نظرية الدّولة وآدابها في الإسلام**، مجد، بيروت، ١٩٨٨م.

كديور (محسن: معاصر):

١١٦- **نظريات الدّولة في الفقه الشيعيّ**، ط١، دار الجديد، بيروت،٢٠٠٠م.

١١٧- **دستور جمهورية إيران الإسلاميّة**، وزارة الإرشاد الإسلاميّ، طهران، ط١، ١٤٠٣هـ.

سادساً: القانون الدّستوري والنّظم السياسيّة:

ربّاط (د. ادمون: معاصر):

١١٨- **الوسيط في القانون الدّستوري العام**، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧١م.

هلال (د. علي الدّين: معاصر):

١١٩- **مدخل في النّظم السياسيّة المقارنة**، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، د.ت.

فنسنت (أندرو: معاصر):

١٢٠- **نظريات الدّولة**، ترجمة: د. مالك شهيوة ورفيقه، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٧م.

شكر (د. زهير: معاصر):

١٢١- **الوسيط في القانون الدّستوري**، مجد، بيروت، ١٩٩٤م.

الغزال (د. اسماعيل: معاصر):

١٢٢- **القانون الدّستوري والنّظم السياسيّة**، مجد، بيروت، ١٩٨٩م.

نصر (د. محمد عبد المعز: معاصر):

١٢٣- **في النّظريات والنّظم السياسيّة**، دار النّهضة العربيّة، بيروت، ١٩٧٣م.

بدوي (د. ثروت: معاصر):

١٢٤- **النّظم السياسيّة**، دار النّهضة العربيّة، القاهرة، ١٩٧٠م.

نعمة (د. عدنان: معاصر):

١٢٥- **السّيادة في التّنظيم الدّولي المعاصر**، بيروت، طبعة، ١٩٧٨م.

الخطيب (أنور: معاصر):

١٢٦- **الدّولة والنّظم السياسيّة**، بيروت، ط١، ١٩٧٠م.

محمد عثمان (د. حسين: معاصر):

١٢٧- **النّظم السياسيّة والقانون الدّستوري**، الدّار الجامعيّة، بيروت، ٢٠٠٠م.

أبو زيد (د. مصطفى فهمي: معاصر):

١٢٨- **النظرية العامة في الدّولة**، نشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٨٥م.

توشار (جان: معاصر):

١٢٩- **الأسس النظرية والفلسفية للأنظمة السياسيّة والقانونيّة منذ زمن الإغريق وحتى القرن العشرين**، دار الاستقلال للّثقافة، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.

سابعاً: المعاجم اللغويّة والفنيّة والموسوعات:

الفراهيدي (الخليل بن أحمد: ت ١٧٥هـ):

١٣٠- **كتاب العين**، مؤسّسة النّشر الإسلاميّ، قم، ١٤١٤هـ.

الرازي (محمد بن أبي بكر، ت:):

١٣١- **مختار الصّحاح**، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٩٤م.

ابن منظور (محمد بن مكرم: ت ٧٣٢هـ):

١٣٢- **لسان العرب**، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، ١٤١٣هـ. وطبعة دار صادر، بيروت، ١٩٩٧.

ابن أبي الحديد (ت: ٧٤٤هـ):

١٣٣- **شرح نهج البلاغة**، ج١٩، ط٢، القاهرة،

الغزالي (أبو حامد محمد: ٥٠٥هـ):

١٣٤- **إحياء علوم الدين**، ج٢، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٣م.

ابن خلدون (عبد الرحمن: ت ٨٢٧هـ):

١٣٥- **المقدّمة**، دار صادر، بيروت، ٩٩٩١م.

الجزيري (عبد الرحمن: معاصر):

١٣٦- **الفقه على المذاهب الأربعة**، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، ط٧، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

١٣٧- **موسوعة الفقه الإسلاميّ**، وزارة الأوقاف الكويتيّة، الكويت، ط٣، ١٤٠٥هـ.

الأمين (محسن: ت ١٣٧٢هـ):

١٣٨- **أعيان الشّيعة**، ج٨، بيروت، ١٩٨٣م.

مجموعة من الباحثين واللغويين:

١٣٩- **المنجد في اللغة والأعلام**، دار المشرق، بيروت، ط٣٧، ١٩٨٨م.

ثامناً: مراجع متفرّقة:

ابن القيم الجوزية (محمد: ت ٧٥١هـ):

١٤٠- **أعلام الموقعين عن ربّ العالمين**، دار الحديث، القاهرة، د.ت.

ابن القيم الجوزية (نفسه كما سبق):

١٤١- **زاد المعاد في هدى خير العباد**، ج١، المطبعة المصريّة، القاهرة.

القرافي (شهاب الدّين أحمد: ت ٤٨٦ هـ):

١٤٢- **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرّفات القاضي عن الإمام**، المطبعة الإسلاميّة، حلب، ١٩٦٧م.

الشهرستاني (أبو الفتح محمد: ت ٥٤٨هـ.):

١٤٣- **الملل والنحل**، على هامش الفصل في الملل والأهواء لابن حزم، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٥م.

الطبري (ابن جرير، ت:٣١٠هـ):

١٤٤- **تاريخ الطّبري**، مؤسّسة عز الدّين، بيروت.

زين الدّين (حسن: ت ١٠١١هـ):

١٤٥- **معالم الدّين وملاذ المجتهدين**، طبعة عبد الرحيم، تبريز، إيران.

الأنصاري (مرتضى: ت ١٢٨١هـ):
١٤٦- **كتاب القضاء**، ط١، قم، ١٤١٣هـ.
الخراساني (محمد كاظم: ت ١٣٢٧هـ):
١٤٧- **حاشية المكاسب**، وزارة الإرشاد الإسلاميّ، طهران، ١٤٠٦هـ.
البروجردي (محمد حسين الطباطبائي: ت ١٣٨١هـ):
١٤٨- **البدر الزّاهرَ في صلاة الجمعة والمسافر**، قم، ط٣، ١٩٩٥م.(تقرير: المنتظري).
الخوئي (أبو القاسم: معاصر):
١٤٩- **التّنقيح في شرح العروة الوثقى**، قم، ١٤١٠هـ. (تقرير: الميرزا الغروي التبريزي).
مدكور (د. محمد سلام: معاصر):
١٥٠- **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، جامعة الكويت، الكويت، ١٩٧٣.
السّنهوري (د. عبد الرزاق: معاصر):
١٥١- **مصادر الحقّ في الفقه الإسلاميّ**، منشورات الداية، بيروت، د.ت.
عودة (د. محمود: معاصر):
١٥٢- **أسس علم الاجتماع**، دار النّهضة العربيّة، بيروت، د.ت.
حسب الله (علي: معاصر):
١٥٣- **أصول التّشريع الإسلاميّ**، دار العارف، القاهرة، ط٤،
العلايلي (عبد الله: معاصر):
١٥٤- **مقدّمات لامحيد عن درسها جيداً لفهم التاريخ العربي**، دار الجديد، بيروت، ١٩٩٤م.

شلبي (د. محمد مصطفى: معاصر):

١٥٥- **المدخل في الفقه الإسلاميّ**، الدار الجامعية، بيروت، ١٩٨٥م.

عالية (د. سمير: معاصر):

١٥٦- **علم القانون والفقه الإسلاميّ**، المؤسّسة الجامعيّة (مجد)، بيروت، ١٩٩٦م.

الزرقا (مصطفى: معاصر):

١٥٧- **المدخل الفقهي العام**، ج١، دمشق، ١٩٦١م.

علي سعد (د. اسماعيل: معاصر):

١٥٨- **نظرية القوّة، مدخل في علم الاجتماع السياسيّ**، الإسكندرية، ١٩٧٨م.

القرضاوي (د. يوسف: معاصر):

١٥٩- **الفقه الإسلاميّ بين الأصالة والتّجديد**، دار الصّحوة، القاهرة، ١٩٨٦م.

الصغير (عبد المجيد: معاصر):

١٦٠- **الفكر الأصولي وإشكالية السّلطة العلميّة**، دار المنتخب العربي، بيروت، ١٩٩٤م.

جمع من الباحثين:

١٦١- **بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**، ج٢، المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، القاهرة، ١٤١٨هـ.

فضل الله (محمد حسين: معاصر):

١٦٢- **كتاب الجهاد**، دار الملاك، بيروت، ١٩٩٦م.

شمس الدّين (محمد مهديّ: معاصر):

١٦٣- **العلمانيّة**، المؤسّسة الدوليّة للدّراسات والنّشر، بيروت، ط٣، ١٩٩٦م.

العيسمي (شبلي: معاصر):

١٦٤- **العلمانيّة والدّولة الدّينيّة**، وزارة الإعلام العراقية، بغداد، ١٩٨٦م.

ضاهر (عادل:معاصر):

١٦٥- **الأسس الفلسفية للعلمانيّة**، دار السّاقي، لندن، ١٩٨٨م.

فرح (أنطون: ت ١٩٢٢م.):

١٦٦- **ابن رشد وفلسفته**، دار الطّليعة، بيروت، ١٩٨١م.

زكريا (د. فؤاد: معاصر):

١٦٧- **العلمانيّة ضرورة حضاريّة**، كتاب قضايا فكرية (الكتاب الثامن)، اكتوبر، ١٩٨٩م.

عبد اللطيف (د. كمال: معاصر):

١٦٨- **العرب والحداثة السياسيّة**، دار الطّليعة، بيروت، ١٩٩٦م.

سانو (د. قطب مصطفى: معاصر):

١٦٩- **أدوات النّظر الاجتهادي المنشود**، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٠م.

ملاط (شبلي: معاصر):

١٧٠- **تجديد الفقه الإسلاميّ**، دار النّهار، ط١، ١٩٨٨، ترجمة: غسان غصن.

عالية (د. سمير: معاصر):

١٧١- **نظام الدّولة والقضاء والعرف في الإسلام**، المؤسّسة الجامعية، ١٩٩٧م.

السرخسي (محمد بن أحمد: ت ٤٩٠هـ):

١٧٢- **شرح السير الكبير**، ج٣، مطبعة مصر، طبعة ١٩٥٨م.

الصدر (محمد باقر: معاصر):

١٧٣- **اقتصادنا**، المجمع العلمي للشّهيد الصدر، قم، ١٤٠٨هـ.

الصدر (نفسه كما سبق):

١٧٤- **البنك اللاربوي في الإسلام**، (ضمن المجموعة الكاملة)، ج١٢، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م.

الشاطبي (أبي اسحاق، ت:٧٩٠هـ.):

١٧٥- **الموافقات في أصول الأحكام**، ج٤، طبعة القاهرة.

القرافي (شهاب الدّين أحمد: ت ٦٨٤هـ):

١٧٦- **الفروق**، المطبعة التونسية، تونس، ١٨٨٤م. وطبعة دار المعرفة، بيروت.

الخضري (محمد: ت ١٣٤٧هـ.):

١٧٧- **محاضرات في تاريخ الأمم الإسلاميّة**، ج١، القاهرة.

البنا (حسن: معاصر):

١٧٨- **مشكلاتنا في ضوء النّظام الإسلاميّ**.

الميرغيناني (علي بن أبي بكر، ت:٥٤٠هـ.):

١٧٩- **الهداية، شرح بداية المبتدي**، ج٢، مطبعة مصطفى محمد، القاهرة، د.ت.

الخميني (الإمام روح الله: معاصر):
١٨٠- **كتاب البيع**، ج٢، إسماعيليان، قم،
اليزدي (محمد كاظم، ت:١٣٣٧هـ.):
١٨١- **العروة الوثقى**، طبعة طهران،١٣٩٩هـ.
المامقاني (عبد الله: ت ١٣٥١هـ.):
١٨٢- **تنقيح المقال في معرفة الرّجال**، قم، طباعة حجريّة.
الطوسي (محمد بن الحسن: ت ٤١٠هـ):
١٨٣- **الغيبة، مطبعة النّعمان**، النّجف الأشرف، ١٣٨٥هـ
الكلبايكاني (محمد رضا: معاصر):
١٨٤- **الهداية إلى من له الولاية**، طبعة قم، ١٩٦٢م (تحرير: أحمد الصابري الهمداني).
السّبحاني (جعفر: معاصر):
١٨٥- **مفاهيم القرآن**، ج٢، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤١٣هـ.

تاسعاً: الدّوريات:

١٨٦- **المعرفة**، العدد ٤٣٤، تشرين الثاني، ١٩٩٩م، الصادرة من دمشق.

١٨٧- **الموسم**، العدد الخامس، السّنة الثانية، ١٩٩٠م.

١٨٨- **الحياة الطيّبة**، العدد الخامس، السّنة الثالثة، شتاء ٢٠٠١م. والعدد المزدوج (٧-٦) ربيع وصيف ٢٠٠١م. الصادرة من بيروت.

١٨٩- **عالم الفكر**، المجلد ٢٩، يناير (مارس)، ٢٠٠١م. الصادر من المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

١٩٠- **مجلة الشّريعة والدّراسات الإسلاميّة**، العدد الحادي والأربعون، ربيع الأول ١٤٢١هـ، يونيو ٢٠٠٠م. الصادرة من الكويت.

١٩١- **قضايا إسلامية معاصرة**، العدد السّادس، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م الصادرة من قم.

١٩٢- **منبر الحوار**، العدد الثامن والثلاثون، ربيع١٩٩٩م، الصادر من بيروت.

عاشراً: المراجع الأجنبيّة

أ- باللغة الفارسية:

إمام خمينى (روح الله):

١٩٣- **صحيفه نور**، سازمان نشر آثار امام خميني، تهران، ١٣٧١هـ.ش.

روحانى زيارتى (حميد):

١٩٤- **بررسى وتحليلى از نهضت امام خمينى**، ٣ جلد، تهران، ١٣٧٢هـ.ش.

معرفت (محمد هادى):

١٩٥- **ولايت فقيه**، مؤسسه التمهيد، قم، ١٤١٩هـ.

جوادى آملى (عبد الله):

١٩٦- **بيرامون وحى ورهبري**، تهران، ١٣٦٨هـ.ش.

نصر (حسين):

١٩٧- **جوان مسلمان ودنياى متجدّد**، ترجمه: مرتضى اسعدى، طرح نو، تهران، ١٣٧٥هـ.ش.

مجتهد شبسترى (محمد):

١٩٨- **هرمنوتيك كتاب وسنّت**، طرح نو، تهران، ١٣٧٥ هـ.ش.

كديور (محسن):

١٩٩- **نظريات دولت در فقه شيعه**، نشرنى، تهران، جاب جهارم، ١٣٧٨هـ.ش.

كديور (محسن):

٢٠٠- **حكومت ولائى**، نشر ني، تهران، ١٣٧٨هـ.ش.

مولكي (مايكل):

٢٠١- **علم وجامعه شناسي معرفت**، ترجمه: حسين كجويان، نشر ني، تهران، ١٣٧٦هـ.ش.

لاريجانى (محمد جواد):

٢٠٢- **تدّين، حكومت وتوسعه**، جاب انديشه، تهران، ١٣٧٧هـ.ش.

كرجى (د. أبو القاسم):

٢٠٣- **تاريخ فقه وفقها**، سمت، تهران، ١٣٧٥ هـ.ش.

عنايت (حميد):

٢٠٤- **أنديشه سياسى در اسلام معاصر**، ترجمه: بهاء الدّين خرمشاهى، جاب سوم، خارزمى، تهران ١٣٧٢هـ.ش.

جوادى آملى (عبد الله):

٢٠٥- **فلسفة حقوق بشر**، مركز نشر اسراء، قم، ١٣٧٥هـ.ش.، ١٤١٧هـ.ق.

دفتر همكارى حوزه ودا نشكاه:

٢٠٦- **اسلام وحقوق بين الملل عمومى**، ٢ جلد، سمت، تهران، ١٣٧٢هـ.ش.

دفتر همكارى حوزه ودا نشكاه:

٢٠٧- **در آمدى بر حقوق اسلامى**، سمت، تهران، جاب أول، ١٣٦٨هـ.ش.

عميد زنجاني (عباس):

٢٠٨- **كزيده كتاب انقلاب اسلامى وريشه هاى آن**، كتاب طوبى، تهران، ١٣٧٧هـ.ش.

خليليان (د. سيد خليل):

٢٠٩- **حقوق بين الملل اسلامى**، كليات، دفتر نشر فرهنك اسلامى، تهران، جاب ششم، ١٣٧٧هـ.ش.

٢١٠- **حكومت اسلامى**، ويزه انديشه وفقه سياسى اسلام، سال دوم، شماره سوم، بابيز ١٣٧٦هـ.ش.

ب- باللغة الإنكليزية:

211 - T. Parsons. **"On the Concept of Political Power"** in: R. Lipest (eds): Class Status and Power, (N.Y.: The Free Press, 1966).

212 - S.H.Nasr: **"A Young Muslims to the Modern World"**, (K. Pub. Inc.), Chicago, 1993.

213 - Gwans Adam L.: **"Selections from Tritchek's lectures on Politics"**, London, 1967.

الفهارس العامّة للكتاب

1- فهرس الآيات القرآنية

2- فهرس الأحاديث النبويّة الشّريفة

3- فهرس البلدان والأمكنة

4- فهرس الكتب

5- فهرس الأعلام

6- فهرس المصطلحات

7- المحتويات

فهرس الآيات

- ﴿قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُلِ ٱللَّهُ...﴾ ﴿١٦﴾ ٦٨.

- ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ ٦٥.

- ﴿كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ ١٤.

- ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ﴾ ١٤٢.

- ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا﴾ ٢١٢.

- ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ ٩٠.

- ﴿...لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٢٤﴾﴾ ٢١٢.

- ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ...﴾ ٨٩.

- ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ﴾ ٨٨.

- ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ ٩٠.

- ﴿وَلَا يُشْرِكُ فِى حُكْمِهِۦٓ أَحَدًا﴾ ٧٤.

- ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِى ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِىَ ٱلصَّٰلِحُونَ ﴿١٠٥﴾﴾ ٦٩.

- ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ ١٤٣.

- ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا...﴾ ١٤٢.

- ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ ٧٩.

- ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ ٨٥.

- ﴿مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾﴾ ٩٢.

- ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟﴾ ١٠٠.

- ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ ١٥٩.

- ﴿يَـٰيَحْيَىٰ خُذِ ٱلْكِتَـٰبَ بِقُوَّةٍ وَءَاتَيْنَـٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا ﴿١٢﴾﴾ ٢٣.

- ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ٱلْمَلِكِ ٱلْقُدُّوسِ... ﴿١﴾﴾ ٦٨.

- ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ﴾ ١٤٥.

- ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾ ٢٢٢.

فهرس الأحاديث والأمثال

فهرس البلدان والأمكنة

فهرس أسماء الكتب

فهرس الأعلام

فهرس المصطلحات(*)

---

* نظراً لعلاقة المصطلحات بعضها ببعض المرتبط بها مفاهيمياً، ارتأينا أن لا نقتصر على التصنيف الأبجدي لها، بل وضعنا المصطلح أو المصطلحات المفاتيح، ومن ثم ألحقنا بها المصطلحات ذات الصلة.

«الدّولة»

«السُلطة»

«السيادة»

«النّظريّات»

المحتويات

الفهارس العامة للكتاب